

LE SENS INTÈGRE

L'intégration, schème anthropologique du sens
Séminaire « Sens, éthique et pertinence »
du parcours « Éducation tout au long de la vie »
du mastère de sciences de l'éducation
Université de Paris 8 Vincennes-Saint-Denis

Quelques points de départ

Pierre Johan Laffitte
pjlaffitte@almageste.net
www.sensetpraxis.fr

Contenu. De l'intégration au travers des ères et des aires humaines

- p. 2 — « Le sens intègre. L'intégration, un schème anthropologique du sens. cartographie et généalogie d'une catégorie de la pensée occidentale. Direction de programme jadis proposée au Collège international de philosophie », février 2016
- p. 7 — Jean-François Billeter, *Un Paradigme*
- p. 13 — « Parler du sujet sans en parler...La narrativité, modalité de l'intégration psychique, et la métapsychologie », ([3.1. Aux bords de la clinique couverture-1.pdf \(sensetpraxis.fr\)](#), p.7)
- p.21 — « L'entre, espace pour une clinique institutionnelle. Une disposition à la rencontre entre la psychothérapie institutionnelle et Kimura Bin. Les conditions d'un regard praxique sur le concept d'entre », 23 octobre 2021, Journées de l'association japonaise de psychiatrie.
- p.31 — « Clinique du sens et pathologie de l'intégration. Au sujet de *Logique du sens* de Gilles Deleuze », in Georges Bertin, éd., *Herméneutiques et dynamiques du sens, Année de la recherche en sciences de l'éducation* n°2019, p.135-146 ([Aux bords de la clinique. Écrits post-HDR, 2015-2021.pdf \(sensetpraxis.fr\)](#), p.49)
- p.36 — « Idéal, différence et intégration. Propositions sur la notion d'intégration à la Renaissance. Quelques éléments historiques pour l'anthropologie du sens », Atelier XVI^e siècle, Université de Paris-Sorbonne, printemps 2016 ([Ecrits post HDR Semiotique analyse des discours littéraires et artistiques.pdf \(sensetpraxis.fr\)](#), p.7)
- p.40 — « Idéal, différence, intégration. De l'anthropologie du sens dans *L'Idéal et la Différence* », printemps 2015 ([4.1. Sémiotique et analyse des discours littéraires et artistiquescouverture-1.pdf \(sensetpraxis.fr\)](#), p.93)
- p. 62 — « Continuité des flots. Une disposition au sens du *Decameron* et de son jardin », *Renaissance Humanisme Réforme* n°69, décembre 2009, p.31-53 ([4.1. Sémiotique et analyse des discours littéraires et artistiquescouverture-1.pdf \(sensetpraxis.fr\)](#), p.73)

LE SENS INTÈGRE

L'INTÉGRATION, UN SCHÈME ANTHROPOLOGIQUE DU SENS CARTOGRAPHIE ET GÉNÉALOGIE D'UNE CATÉGORIE DE LA PENSÉE OCCIDENTALE DIRECTION DE PROGRAMME JADIS PROPOSÉE AU COLLÈGE INTERNATIONAL DE PHILOSOPHIE

RÉSUMÉ

La notion d'intégration est le thème de cette enquête transdisciplinaire, et transversale à la distinction pratique/théorie/clinique/engagement. Le terme d'« intégration » est ici défait de ses acceptions courantes, et désigne avant tout une opération *triviale* de perception, pensée et action, présente dans toute activité humaine.

L'hypothèse défendue est que *l'intégration est un schème anthropologique du sens*.

Cela fonde une étude de ses fonctionnements à travers trois types de champs.

Le premier est le champ des praxis, continuant un séminaire antérieur consacré à la psychothérapie institutionnelle et à la théorie psychiatrique de Jean Oury. La réflexion s'élargit à d'autres praxis (pédagogique, juridique, artistique, politique) et questionne un concept de praxis comme machine intégratrice telle que puisse être intégrée de façon spécifique toute la complexité digne d'être appelée humaine : un régime de fonctionnement apte à tenir compte de la dimension du désir inconscient, souvent absente des théories sociologiques ou politiques de la praxis.

Le deuxième champ est anthropologique, articulant différents savoirs contemporains relevant de l'épistémologie, des sciences humaines et des arts, dans lesquels la notion d'intégration est à l'œuvre comme schème de modélisations et créations théoriques, cliniques et poétiques. Seront questionnées les pratiques intégratrices (et les théories de l'intégration, fussent-elles sous-jacentes) dans les champs sémiotique, psychique (psychanalyse, psychiatrie), anthropologique (ethnologie, sociologie, politique), littéraire et artistique.

Le dernier champ consiste en une approche diachronique de l'intégration dans les aires philosophiques, rhétoriques et poétiques occidentales, à partir de l'époque charnière de la Renaissance.

La philosophie sera convoquée transversalement à ces différentes enquêtes, à la fois comme discours anthropologique, et dans son rapport privilégié à la praxis.

Cette étude approfondit des hypothèses déjà posées, mais demandant désormais à être synthétisées. Toutefois, dominera un principe d'*ouverture*, tant épistémologique qu'éthique, allant précisément à l'encontre d'une conception fermante et totalisatrice de l'intégration.

D'où un mode de fonctionnement se partageant entre enseignement doctrinal, rencontres et mise en place de dispositifs transversaux de dialogue et d'*intervention* théorique, politique, citoyenne et artistique — bref, une praxis de la recherche et de son enseignement ?

PRÉSENTATION GÉNÉRALE

La notion d'intégration a été pensée par plusieurs auteurs contemporains comme une catégorie-clé : Donald Winnicott en psychanalyse, François Jacob en biologie, le théologien Hans Urs von Balthasar, Edgar Morin dans sa méthodologie, mais aussi le sinologue Jean-François Billeter, ou l'écrivain Pascal Quignard...

Pourtant, ces approches demeurent malgré tout isolées. Peut-être l'intégration est-elle si triviale qu'on en oublie l'omniprésence dans toute opération de pensée et de langage ? Il faut déployer la réponse en une enquête parcourant le champ des sciences et des pratiques humaines, en étudiant quelles formes elle prend. Ce qui impose une question : la catégorie d'intégration est-elle un *schème anthropologique du sens* ?

La méthode ici dessinée sera une analyse des discours et des praxis, entendue comme une anthropologie du sens croisant trois approches : sémiotique, épistémologique et philosophique.

Après avoir posé des définitions de départ, je reviendrai sur les origines de ce programme d'étude, sa continuité vis-à-vis du séminaire extérieur mené au CIPh avec O. Apprill de 2011 à 2015, et ayant débouché sur plusieurs publications. Ensuite, je déclinerai les grands plans de l'étude (praxis, anthropologie, histoire des idées et des formes et philosophie). Une précision sur les modalités d'organisation conclura ce document.

I. L'INTÉGRATION, SCHÈME ANTHROPOLOGIQUE DU SENS

1. Enjeux intégratifs

La notion d'intégration n'est pas une catégorie naturelle, mais anthropologique et sémiotique. La modalité intégratrice relève d'une économie, d'un système d'échanges de valeur, de symboles, de langage. Catégorie relevant du langage et non seulement de la langue, et donc du sens plus largement que de la seule signification, l'intégration a une dimension *sémiotique*.

Au sens fort du terme, l'intégration est *triviale* dans toute opération de sens. Nul don de signification, nul phénomène de sens, ne s'opère sans que n'intervienne cette opération qui, plus qu'un état relationnel intégré/intégrant, désigne une dynamique intégratrice. Elle participe à la construction du sens, dont elle est une procédure (pragmatique), ou l'un des schèmes (transcendants).

Elle est un schème en ceci qu'elle n'a pas besoin d'être consciente pour fonctionner. La pensée y recourt sans pour autant toujours la thématiser, même si elle n'en construit pas moins, parfois, des pans entiers d'une théorie possible de l'intégration. Cette théorisation s'opère précisément quand les cadres intégratifs hérités ne fonctionnent plus, menant à penser de nouvelles formes intégratrices (perceptuelles, culturelles, conceptuelles) : dés-intégration entérinant une crise de la qualité intégrative, la redéployant ou en reconstruisant une nouvelle.

La confiscation de l'intégration par le règne d'une tradition métaphysique et rationaliste de l'Un semble aller de soi. Son destin n'est pourtant pas d'incarner une idéologie hégémonique. L'intégration, notion polycentrique, suppose l'interpénétration de différents champs de force pouvant rendre la qualité intégratrice plus fine *ou* plus puissante, plus consciente de sa précarité *ou* renforçant sa portée hégémonique sur le réel, dans un sens relativiste *ou* universalisant, etc.

L'intégration, schème sous-jacent à toute pensée pratique et théorique : on tiendra au plus loin qu'il est possible la faculté heuristique de cette hypothèse. À une synthèse globalisante, on préférera donc une enquête par étapes, où le schème intégratif éclaire des enjeux majeurs (éthiques, politiques, artistiques). De fait, cette exigence a déjà guidé le séminaire extérieur.

2. De la théorie des praxis et du sens à l'anthropologie de l'intégration

Les résultats de ce séminaire, autour des notions de praxis et de sens, informent en profondeur les voies que prend le programme d'étude de la notion d'intégration.

Ce séminaire s'est attaché à décrire la praxis psychiatrique telle que la dessine et l'analysent le Séminaire de Sainte-Anne de Jean Oury, ainsi que les autres ouvrages cliniques et théoriques de psychothérapie institutionnelle. Il a produit une analyse des grandes catégories initiales d'une « topique de la psychothérapie institutionnelle », identifiée comme l'objet propre de la pensée clinique et philosophique de Jean Oury. En particulier, une articulation logique a été proposée autour du concept de Collectif. La dernière année a été consacrée à une mise en perspective de la pensée d'Oury, tant dans son style que dans son contenu, via l'analyse de *Psychanalyse et Transversalité* de Félix Guattari. Tout en poursuivant l'analyse théorique et clinique de la topique de la psychothérapie institutionnelle, cette année a également déployé un abord proprement stylistique et poétique des œuvres. *Miettes psychiatriques* est une analyse stylistique et praxique de la clinique, la parole et l'écriture d'Oury.

La psychothérapie institutionnelle est devenue emblématique d'une certaine acception de ce concept de praxis. J'appelle *praxis* ces situations précaires hors des logiques hiérarchiques, massives ou protocolaires, où ne dominent pas des statuts imposés, et dont les praticiens sont les sujets, maîtres des moyens de production et de transmission, donc les maîtres des institutions politiques qui rendent possibles la production et la vie commune, et enfin les maîtres de la valeur, tant de leurs existences, que de ce qu'ils produisent (artefacts, savoir, grandissement, thérapie, guérison, lien social, pouvoir citoyen, du texte et de l'interprétation, de la jouissance esthétique bouleversante et partageable).

Mais il faut insister sur une dimension incalculable et, partant, massivement ignorée : le désir inconscient, au sens freudien, irréductible à toute logique sociale, protocolaire, gestionnaire. Car sans reconnaître la fonction du désir, nul besoin d'en appeler au concept de praxis : celui de *pratique* suffit. Au contraire, *praxis* désigne une situation restreinte, quotidienne, alliant singularité, intimité et société, coopération et institutionnalisation. Ce concept recouvre trois dimensions : une *pratique* dont les sujets sont maîtres des moyens de production, de reproduction et de la valeur produite (approche matérialiste, technique et politique) ; cette pratique concerne des *sujets* non seulement dans leur faire, mais dans leur être, dans leur valeur, dans le sens qu'il y a pour eux à être-là (approche sémiotique et psychanalytique, liant désir (au sens lacanien) et aliénation au langage) ; la praxis devient ainsi un milieu travaillé, *situation* auto-productrice et auto-organisatrice (approche moniste et anthropologique).

C'est à ce niveau que la complexité humaine se donne à analyser dans sa plus grande richesse (nulle part ailleurs se retrouvent dialectisées ainsi les dimensions langagières, macro- et microsociales, inconscientes, biologiques, etc.), à la différence du niveau d'organisation macrosocial, aux lois massives et statistiques concernant des agents, non des sujets. Cette différence est structurelle et logique : la praxis ne constitue pas seulement un cas particulier intégré à la législation macrosociale d'un champ, ou à la généralité d'une science ; au régime de fonctionnement macrosocial ou à une logique du

général, s'oppose un régime praxique (ou singulier), relevant d'une *logique du vague* (Peirce) rendant compte de phénomènes anthropologiques irréductibles à une approche systématique ou statistique.

Tenir compte du désir complexifie le concept de praxis à sa racine, le rendant étranger au paradigme positiviste à l'œuvre tant dans les logiques sociales réelles que dans les théories qui rendent compte d'une telle anthropologie, et qui forment les sciences humaines et du langage — raison pour laquelle ces dernières constituent l'horizon de cette question insistante : *À quelle condition un discours né de la praxis lui demeure-t-il homogène, dans son éthique et dans sa pertinence théorique ?* Dans toute pratique et tout discours, des dimensions anthropologiques sont présentes (sémiotique, linguistique, psychique, culturelle, politique) : comment une praxis travaille-t-elle ces dimensions, par distinction avec ce que donnerait leur traitement à une échelle moins fine et multifactorielle ? Bien sûr, cette distinction ne doit pas se figer : il n'y a pas d'un côté des praxis, et de l'autre des situations aliénées au seul champ macrosocial et à sa gestion biopolitique ou marchande. Qu'il y ait ou non une qualité de praxis dans une situation donnée, cela dépend de son *régime de fonctionnement*. Par *régime praxique*, je désigne la qualité d'ouverture à toute source de singularité : une praxis *donne lieu* à la singularité, elle l'y accueille sous ses formes anthropologiques (le désir, le fantasme), formes qui deviennent agissantes (via l'analyse permanente des pratiques par les praticiens eux-mêmes) et fondant la coopération et l'institutionnalisation du milieu et des moyens concrets de la décision et du geste pertinents.

3. Une relève philosophique : intégration et contingence

Cela débouche sur un programme philosophique, *méditation ou une enquête sur les rapports du sujet et de la structure, [devant toujours] intégrer une expérience anthropologique. Dans l'épreuve de ces pratiques, la philosophie peut relever la théorie des discours, pour affirmer la possibilité d'une émancipation réelle* (Alain Badiou). Dans un site événementiel : la praxis, la définition du concept de sujet emporte une éthique (construction d'une fidélité) et une politique (organisation de la consistance de ce site, sinon voué au néant d'où il n'aurait statistiquement jamais dû émerger). Pour agencer l'ouverture au contingent et produire du sens, il faut des conditions de possibilité — un *transcendantal de l'ouvert* : c'est la fonction du *Collectif*. La praxis est à elle-même son propre champ transcendantal, il en va donc de l'être de la praxis comme concept machinique, et pas seulement comme connaissance ou analyse.

Sur ce terrain s'est affirmée la nécessité d'interroger la catégorie de l'intégration et ses figures, telles qu'on les retrouve dans le dialogue entre *Logique du sens* de Deleuze et les propositions praxiques selon Oury, Guattari et Tosquelles. Il en ressort une intégration non bloquée, mais ouvrante, par opposition à une figure intégratrice porteuses de la fixation totalisatrice, et notamment repérable dans des systèmes ontologiques classiques.

L'intégration peut alors participer de la structuration et de l'institutionnalisation à partir d'un accueil du *contingent en tant que tel*, respectant la singularité dont il est porteur et à partir de laquelle seule une logique vague (Peirce) permet à la praxis d'embrayer son travail symboligène, désirant et lui-même singulier. Ce contingent prend trois formes anthropologiques : sujet inconscient du désir (à travers le fantasme plus ou moins déstructuré), fragilité existentielle (porteuse d'une singularité toujours prise dans une précarité fondamentale), *datum* historique (qu'Adorno analyse dans *dialectique négative*). Cette contingence, sur un plan théorique, peut se lire dans les termes d'une négativité : négativité logique de l'inconscient freudien et des cliniques qui s'en revendiquent, négativité adornienne, également irréductibles au paradigme néopositiviste dominant.

C'est dans ce contexte, lourd de ces enjeux, que s'engage ce travail sur l'intégration. Comment distinguer de façon décisive entre un régime d'existence de l'intégration orienté selon une éthique de l'ouvert, et un autre cédant à la fermeture, au cloisonnement et au réductionnisme identitaire dont précisément le mot d'ordre de « l'intégration », au sens trivial et doxique d'une gestion des différences sous le régime identitariste/relativiste d'une gestion culturaliste des communautés ? Parallèlement, comment cette distinction doit-elle ne pas devenir elle-même caricaturale ? Ce souci imposera à ce programme d'étude trois plans d'enquête, qui en constitueront les paliers de déploiement.

II. TROIS PLANS DE DÉPLOIEMENT, UNE TRANSVERSALE

1. L'intégration à régime praxique

Le premier plan est celui des praxis : on procédera à un approfondissement de la nébuleuse des praxis « institutionnelles » (psychothérapie et pédagogie), élargie à d'autres praxis (juridique, pédagogique, artistique, politique). Cette enquête est transdisciplinaire : son cheminement forme méthode et non système, en rencontrant des praxis locales, restreintes, dans différents champs sociaux. En sortira une théorie des champs praxiques, avec à leur cœur la problématique d'une intégration « à régime ouvert ». Qu'entendre par là ?

Cette partie du programme a pour méthode une *analyse praxique du discours*. Par praxis et discours, on désigne les empiries au travers desquelles on questionne les logiques du sens, la production de valeur et l'analyse permanente des économies désirantes et matérielles.

Par analyse praxique du discours, on entend donc autant un terrain (les discours nés de praxis) qu'un critérium (évaluer la vie et la pertinence des discours à l'aune du régime d'existence de la praxis dans laquelle ils agissent), qu'une méthode : étudier la présence des enjeux praxiques dans l'épistémologie, la rhétorique, le style des discours et dans leur *disposition au sens* (notion unifiant mes travaux de critique littéraire de la Renaissance, mais également de notre époque, dont *Miettes psychiatriques*).

De ses deux postulats initiaux, l'un est sémiotique : nulle praxis qui ne soit un milieu langagier (ou symbolique) et une sémiose (ou traitement du réel par du langage). L'autre est pragmatique : nul langage, en tant qu'humainement activé, qui ne soit une praxis. Leur réciprocity fonde à analyser praxis et discours en un même geste. La sémiotique est revendiquée comme le champ du langage ainsi entendu, à condition de poser une triple irréductibilité : celle du *sens* comme dimension désirante, transcendante et praxique, à la *signification* comme convention ou procédure linguistique ; celle de la dimension anthropologique du *langage* à la structure de(s) *langue(s)* d'une part, et d'autre part à ses *usages* communicationnels, à ses *substrats* neurocognitifs ou ses *procédures* organisationnelles.

Sens doit s'entendre à hauteur non de langue, mais de langage. Le sens est, pour un sujet, la condition de possibilité de productions langagières (dont les phénomènes de signification et d'interprétation) à partir du monde. Cette logique, dans un sillage deleuzien, n'est pas purement procédurale ou abstraite, et implique plusieurs dimensions. Ce concept appellera donc une triple approche sémiotique, anthropologique et philosophique. Un tel *régime de sens* (« Ça fait sens », dit-on) différencie le concept de praxis d'une pratique anonyme requérant des agents.

Toute praxis est porteuse d'une théorie singulière, non pas science aux lois indépendantes de toute subjectivité engagée, mais analyse permanente qui se déploie selon sa logique, son discours et sa dynamique propres. L'enjeu épistémologique consiste à penser la complémentarité et l'irréductibilité entre ces deux régimes également légitimes de théorie : régime praxique *vs* régime général, émanant des « sciences humaines », ou régime macrosocial.

Ainsi, l'intégration est immédiatement posée comme productrice sémiotique et comme une donnée de toute organisation praxique. Tel est le matérialisme premier, non positiviste, de notre méthode. L'intégration, en tant que schème organisationnel des praxis et de leur fonctionnement sémiotique, est confrontée au choix paradigmatique suivant : fonctionne-elle à régime praxique, du côté la coupure ouvrante du sens, ou bien du côté de la fermeture de la signification ? De cette décision, dépend l'existence théorique d'une praxis : à quelles conditions est-elle une machine intégratrice autonome, émergée au sein d'un champ certes plus vaste et qui l'intègre à son tour selon ses lois à lui, lois macrosociales ?

2. Éléments pour une anthropologie de l'intégration

Le deuxième plan est plus proprement épistémologique, et consiste dans une présentation des grandes modélisations contemporaines de l'intégration dans différents champs (cf. ci-dessous). Cette partie constitue à proprement parler le parcours qui souhaite questionner ce qu'il en est d'une anthropologie de l'intégration.

Notre travail sur la logique des praxis requiert une analyse de ses propres catégories organisationnelles. Le séminaire extérieur l'a fait lors d'une étude serrée du concept de Collectif chez Jean Oury. L'intégration est apparue comme l'autre grande catégorie, au point de devoir faire l'objet d'une étude propre. C'est le but de la seconde partie de ce programme d'étude. L'hypothèse mise à l'épreuve est que l'intégration constitue un *schème anthropologique du sens*. La méthode, plus classique et systématique cette fois, vise une théorie générale de l'intégration dans ses différentes régions anthropologiques et historiques.

Cette étude se poursuivra à travers plusieurs champs anthropologiques, dont la problématisation aura été engagée par la première partie, praxique, de l'enquête :

1. Dans le champ de la construction **psychique** de la subjectivité (Winnicott, Lacan, Maldiney, Oury), la notion d'intégration est avant tout une notion d'origine neurologique et de métapsychologie. Son principal théoricien est Winnicott, qui distingue l'intégration comme tension primordiale dans la structuration du Moi, au sein de la topique freudienne qui le sépare du Ça inconscient (instance du sujet selon Lacan). Comment situer entre elles intégration, état infantile primordial de non-intégration, et détérioration pathologique du vécu de désintégration, sans pour autant poser l'intégration comme initiale dans l'existence psychique, mais comme processus secondaire ? Tel est l'enjeu pour maintenir vive une approche des (dé-)structurations psychotiques et autistiques non moïque et négatrice à terme de la singularité fantasmatique et désirante du sujet...

2. ...enjeu indissociable du champ **sémiotique**, abordé à partir de la sémiotique peircienne (Michel Balat) articulée avec la psychanalyse freudienne et lacanienne, et la psychothérapie institutionnelle. En effet, seule une logique (sémiotique) peut se tenir dans une continuité active transversalement aux dimensions, irréductibles entre elles et cependant dialectiquement nouées, du sujet inconscient, de la dynamique des groupes restreints et de l'institutionnalisation symbologène du milieu ; et ce, quel que soit le degré de déconstruction (ou inversement d'hyper-conformisme, tout aussi pathogène) des personnes et du milieu. Tenir compte des aliénations massives et macrosociales, mais pour les subvertir et les ouvrir, les réintégrer au régime propre aux praxis (hôpital, classes, etc.) : cette orientation, abductive et téléotique, relève de la logique du vague. Elle seule permet de soutenir, non métaphoriquement, que logique et langage ne sont pas absents quand s'invite la folie, ou en-deçà de la maîtrise consciente, « interrelationnelle » des codes sociaux. Une qualité fantasmatique et transférentielle baigne tout milieu humainement analysé.

Cette étude d'une intégration véritable, non-close par la pathologie ou la suraliénation sociale, approfondit un séminaire sur les rapports entre sémiotique et psychopathologie, *Le Langage en-deçà des mots* (DU de Psychologie et psychopathologie de la périnatalité et du très jeune enfant » de B. Golse, Paris V-Necker. À paraître, PUF).

S'élabore ici le cœur de mon projet sémiotique : continuer après d'autres à penser les propositions lacaniennes liant désir, signifiant et langage, à l'aune d'une approche non positiviste de la théorie peircienne, et ce, en lien avec les thèses d'une *herméneutique matérielle* (Georges Molinié).

3. Dans le champ **philosophique et littéraire** contemporain (cf. *infra*).

4. Dans le champ **social**, la distinction entre intégration à régime praxique et intégration à régime macrosocial engage une éthique et une politique où se joue le sort de ce qu'il est, ou non, permis d'appeler dignement un sujet humain. Je mène cette réflexion politique avant tout dans le champ éducatif et dans ceux, adjacents, du médico-social et de la psychiatrie. Cette réflexion trouve également écho dans mon engagement citoyen ponctuel en tant qu'analyste dans des luttes pour la défense des droits des salariés en matière de harcèlement au travail.

Cette anthropologie du schème intégratif, largement bien qu'inégalement entamée, demande à être approfondie dans ses études régionales, et achevée dans l'unification de ses conclusions.

3. Généalogie d'une catégorie de la pensée et de la poétique occidentales

Le troisième plan, diachronique, est celui d'une histoire des idées et des formes. Il propose une archéologie des conceptions contemporaines de l'intégration. J'ai entamé ailleurs cette tâche par deux mouvements destinés à se rejoindre.

J'ai proposé une analyse des grandes catégories de l'intégration et de leurs bouleversements à la Renaissance. Ce nœud historique hérite d'une longue domination des rhétoriques, cosmologies et ontologies grecques, puis chrétiennes, par le schème intégratif dans ses formes classiques et hiérarchiques, mais la Renaissance est aussi une ère où naissent de nouveaux visages du schème intégratif, annonçant les ontologies et sémiotiques modernes post-cartésiennes puis post-hégéliennes. Dans le champ de la poétique et de la psychologie littéraire, j'ai analysé les œuvres de Boccaccio et Rabelais.

En sens inverse, j'ai étudié non seulement le crédit de la catégorie d'intégration dans certaines philosophies contemporaines (cf. *infra*), mais leur regard sur les systèmes classiques à l'aune desquels elles se mesurent, par filiation ou confrontation. Sur le plan littéraire, l'œuvre de P. Quignard constituera le répondant privilégié.

L'horizon d'un tel programme est une généalogie des rapports de la rationalité occidentale au schème intégratif.

4. Questionnement philosophique et intégration

Pareilles cartographie et généalogie, au travers d'époques dont la nôtre est l'héritière, impliquent que cette même époque assure aussi la relève d'une théorie de l'intégration, et ce, dans ses praxis : dimension créatrice, et non plus d'inventaire, au cœur des articulations les plus décisives d'une anthropologie de l'intégration. C'est là l'enjeu proprement philosophique de cette enquête.

Plus directement, quelle place l'intégration joue-t-elle dans l'immanence conceptuelle du discours philosophique ? Outre Adorno et d'autres auteurs déjà cités, deux pensées seront convoquées en priorité : la pensée moniste et immanente de Deleuze et Guattari et l'ontologie du multiple d'Alain Badiou. Ces deux philosophies entérinent la tentation contemporaine de la désintégration sous ses différents visages (psychiques, artistiques, conceptuels, éthiques, politiques), mais en opèrent la relève : qu'advient-il de l'intégration une fois... réintégrée, mais restreinte, dans un matérialisme du multiple, ouvrante et non soumise au règne de l'Un de la métaphysique héritée ? La pensée rhizomique du sens est une critique de la métaphysique comme vaste système intégratif, et comme clinique des pathologies langagières et physiques de l'intégration (métaphysiques, névrotiques, psychotiques). La dialectique matérialiste de Badiou rejette une métaphysique de l'Un centrée sur une dynamique intégratrice totalisante, sans renoncer au fait de penser comment un événement autorise les conditions d'une réintégration du monde, logiquement désintégré, dans la temporalité neuve d'une éthique.

Mais bien avant ce moment proprement consacré aux discours philosophiques constitués, notre cheminement fera retour en permanence sur la tension sous-jacente aux différents champs étudiés, et qui noue le sort de la praxis à celui de la philosophie comme praxis, et non seulement comme histoire abstraite de systèmes de pensée : de quelle fécondité proprement praxique peut être porteur un concept ? Ou : qu'est-ce qu'un concept intégré à régime praxique ?

I. JEAN-FRANÇOIS BILLETER, *UN PARADIGME*, PARIS, ALLIA, 2012

1. Corps, conscience, activité (p.12-14)

§3. (...) Je donne au mot corps une acception nouvelle. J'appelle *corps* toute l'activité non consciente qui porte mon activité consciente et d'où surgit le mot manquant ou l'idée nouvelle. Lorsque j'agirai, j'appellerai *corps* l'ensemble des énergies qui nourriront et soutiendront mon action.

Mais comment concevoir le rapport entre le *corps* défini de cette façon nouvelle et la *conscience* ? Allons-nous supposer, au-dessus de l'obscurité de l'activité du *corps*, une sphère éclairée qui serait celle de la conscience ? L'observation suggère plutôt qu'il y a deux parts dans l'activité dont nous sommes faits : une grande qui reste plongée dans la nuit ou dans l'ombre et une autre, plus réduite, qui se perçoit elle-même par une sorte de luminosité propre. Ce que nous appelons « conscience » est *cette part de notre activité qui se perçoit elle-même*¹. Contrairement à l'autre, cette part lumineuse est variable et intermittente. Dans le sommeil profond, elle disparaît tout à fait.

Je me représente donc la part consciente de mon activité comme comprise dans l'activité générale du *corps*. Ou plutôt, pour éviter de faire de la conscience un phénomène unique et séparé, je me représente *nos différentes formes d'activité consciente* comme comprises dans l'activité du *corps*, le *corps* n'étant rien d'autre *de l'activité*.

Cette façon d'appréhender l'expérience que nous avons de nous-mêmes lève toutes les difficultés qui résultent des oppositions traditionnelles de l'âme et du corps, de l'esprit et de la matière (...) de la conscience et de l'objet. Mais elle ne les lève pas d'un coup de baguette magique.

2. L'apprentissage d'un geste, ou l'exemple même de l'intégration

L'enfant et le verre d'eau : apprendre ce qui coule de source

§4. Un phénomène, en particulier, permet d'étudier le rapport entre l'ensemble de l'activité du *corps* et la part consciente de cette activité : le *geste*.

Que se passe-t-il quand je verse de l'eau dans un verre ? L'idée commune veut que cette action se compose d'une intention, d'ordre mental, et d'une exécution, d'ordre physique. Mais, en l'observant attentivement, je découvre autre chose. Je m'aperçois que l'intention et l'exécution ne sont pas séparées : l'intention est déjà une exécution, l'exécution est de part en part portée par l'intention.

Pour vérifier cela, lecteur, accomplis ce geste avec une carafe, de l'eau et un verre. Puis : mime ce geste. Puis : contente-toi de l'esquisser en l'air. Puis réduis cette esquisse jusqu'à ce que le geste soit complètement intériorisé. Il est devenu invisible du dehors, mais tu le sens, il est réel pour toi. Disons-nous qu'à ce moment-là, tu *l'imagines* ? — Oui, mais en précisant que tu l'imagines parce que tu l'exécutes intérieurement, et que tu ne peux pas l'imaginer sans l'exécuter au-dedans de toi-même, même si c'est de façon presque imperceptible.

Si tu parcours maintenant la suite de ces degrés en sens inverse, tu t'apercevras que la perception intérieure du geste *reste présente* à toutes les étapes. Tu ne cesses de le percevoir du dedans, donc de l'imaginer tout en l'exécutant. Quand à la fin tu l'accomplis pleinement, carafe en main, tu le vois certes des yeux, du dehors, mais tu l'appréhendes aussi du dedans, comme tu le ferais si tu étais dans le noir. L'intention n'est donc pas seulement une cause qui précède le geste, comme nous le croyons : elle l'accompagne jusqu'à la fin.

Cette exploration du geste mène à une autre découverte. Contrairement à nos *mouvements*, qui nous sont dictés par la nature (ceux que je fais pour éviter une chute, par exemple), nos gestes sont *appris*. Il a fallu que nous les mettions au point un à un, au prix d'un effort de la volonté. Chaque fois, nous avons dû accorder plusieurs mouvements de façon telle qu'ils se conjuguent pour produire le geste.

Observons un enfant qui tente pour la première fois de verser de l'eau dans un verre. Nous comprenons les difficultés qu'il rencontre, car nous les avons nous-mêmes affrontées. Et nous savons d'expérience comment, de la coordination des mouvements, à un certain moment *naît un geste*. Nous savons que cette naissance est un événement, un commencement. Elle est une source de plaisir et confère un pouvoir. J'ai désormais ce geste en moi et je le produirai à point nommé. Qui « Je » ? — le *corps*.

Reprenons l'observation. L'ajustement des mouvements est pénible, il coûte de l'énergie. Quand ils s'unissent pour produire le geste, la dépense d'énergie baisse. Quand le geste est tout à fait au point, elle baisse encore. Le geste se fait comme de lui-même. La part consciente de notre activité, qui se concentrait sur l'élaboration du geste, est à présent libre. Elle se

¹ Novalis a la même intuition. Il compare l'esprit à la lumière, laquelle est « la matière *se touchant et s'émuant elle-même* », *Werke*, Munich, C. H. Beck, 1981, p.406.

contente d'en contrôler l'exécution. Puis, à mesure que la maîtrise du geste progresse encore, elle jouit d'une liberté nouvelle. Elle a maintenant le loisir de se distancier du geste et d'en tirer une jouissance esthétique² (...).

Il y a divers enseignements à tirer de cette progression. La mise au point et la maîtrise grandissante du geste s'accompagnent d'un progrès dans la connaissance. Je connais le geste dans la mesure où je le possède. Je le comprends quand je le vois faire par d'autre parce que je l'exécute en moi-même. Je l'imagine quand quelqu'un m'en parle : je sais de quoi il s'agit. Je découvre aussi par mon geste les propriétés des objets que je manipule et j'appréhende par là certaines lois physiques : la courbe que l'eau suit dans sa chute, l'élan qu'il faut lui imprimer pour mettre sa masse en mouvement, le coup de main qui met fin à l'opération. Ce savoir fonde notre connaissance de la réalité — et nous donne accès à la connaissance de nous-mêmes. Car quand la maîtrise du geste me permet de me détacher de lui intérieurement, tout en l'exécutant, je puis l'observer du dedans. Je puis l'observer de façon de plus en plus précise et complète, et mieux connaître par là ma propre activité.

Observons encore ceci. À l'instant où mes mouvements s'unissent pour donner naissance au geste, un basculement se produit. Le *corps* prend le relais. Ses ressources se conjuguent pour porter le geste. Un beau jour en servant du vin, j'ai senti que tout concourait soudain à la réussite de mon geste : l'aplomb, l'équilibre, la respiration, la coordination du regard et du mouvement du bras, une juste pesée de la masse du liquide et de son déplacement dans la carafe, etc. Tout cela se faisait subitement avec un parfait ensemble et *venait d'en bas*. Le *corps* a ce pouvoir de rendre naturel ce qui a d'abord été artificiel.

Le geste joue un rôle central dans nos vies. Il est un phénomène *sui generis*. Il n'a jamais retenu l'attention des philosophes, que je sache, sans doute parce qu'il est à la fois trop complexe et trop familier. (...)

Un paradigme anthropologique fondamental : l'intégration. Le violoniste et le langage

§5. Le geste fournit un paradigme, celui de l'intégration. Il naît d'un processus que j'appellerai le « travail d'intégration » et se développe ensuite par une intégration de plus en plus complète de l'activité. Le basculement est l'un des moments de cette progression.

Ce paradigme rend compte de la genèse de tous nos gestes, des plus simples (ouvrir une porte) aux plus complexes (jouer quelques notes au violon).

Songons à ce dernier exemple. Le violoniste a fourni un premier travail d'intégration en apprenant à tenir l'archet et à produire des sons ; un autre en apprenant les positions de la main gauche et les passages de l'une à l'autre ; un autre en réussissant à coordonner le jeu de la main gauche avec celui de l'archet pour produire une suite de notes ; un autre encore en parvenant à enchaîner les notes de façon à ce qu'elles produisent un motif, puis une mélodie entière, et qu'apparaisse l'expression musicale.

Comme c'est toujours le cas, ce travail d'intégration a progressé d'un niveau supérieur. Le violoniste n'a pu aborder le niveau supérieur que lorsque le geste du niveau inférieur était acquis, ou en passe de l'être. Il a pu se livrer au travail d'intégration du niveau supérieur dans la mesure où les gestes des niveaux inférieurs étaient devenus naturels et se faisaient comme d'eux-mêmes.

Cette progression vers le haut est allée de pair avec une ouverture grandissante vers le bas. À partir d'un certain moment, dans les profondeurs du *corps* s'est formée l'émotion. Elle est montée dans le geste et l'a rendu émouvant. Quand le musicien accède à ces ressources-là, il acquiert aussi le pouvoir de parachever l'intégration de son jeu en donnant une unité vivante à une œuvre entière. Achèvement ultime : l'apparition du style, qui est la synthèse des ressources de l'artiste dans ce qu'elles ont de particulier.

Dans l'activité que le violoniste déploie quand il est maître de son art, il n'y a plus d'opposition entre nature et culture. La « culture » de la musique ne serait rien sans la « nature » du *corps* qui la porte et l'anime, ni la « nature » du *corps* sans la « culture » de la musique qui l'unifie et l'exprime. Il n'y a plus alors qu'une activité supérieurement intégrée.

À chaque étape de sa progression, l'activité consciente du musicien se concentre sur l'intégration qui est en train de se faire. Sa conscience embarrasse autant que possible les divers mouvements appelés à s'unir. Quand le geste apparaît et qu'il devient naturel, elle s'étend peu à peu aux ressources plus amples qui doivent soutenir son jeu. Elle s'étend vers le bas, éclairant des régions plus reculées de l'activité du *corps*. Le musicien devient progressivement *spectateur* de sa propre activité. Il la *voit* de mieux en mieux. Il la voit par l'effet d'une sorte de dissociation interne. Cette vision interne est un phénomène que nous pouvons observer dans tous nos gestes, même les plus simples.

Nous avons de la peine à concevoir ce phénomène parce que « voir » signifie dans notre esprit « appréhender un objet du dehors, à distance ». Or ici, la dissociation n'est pas l'effet d'une séparation dans l'espace. Elle résulte d'une réverbération qui se fait au sein de notre activité et par laquelle notre activité, ou plus exactement : une part de cette activité, devient sensible à elle-même. Chacun peut le constater en plongeant en lui-même. Il faut qu'il ferme les yeux pour *voir* ainsi, car la lumière du jour éblouit.

La progression du violoniste était un exemple. L'apprentissage du langage en est un autre. Pour parler, il a fallu que nous apprenions à contrôler notre souffle ; à former les sons de notre langue maternelle ; à les assembler pour former des mots et à donner un sens à ces mots ; à former des phrases et à saisir le sens qu'elles prennent dans leurs rapports avec d'autres phrases, dans les jeux du langage que nous pratiquons avec les autres ; à les compléter par le ton, le geste et l'expression du

² « Par ce dernier mot, j'entends deux choses : que j'apprécie la perfection formelle du geste, mais aussi, plus simplement, que je le *sens* et que, le sentant, je le *vois*. En lui donnant ces deux sens, je me rapproche de l'origine du mot, qui vient du grec *aisthesis*, et qui a d'abord simplement signifié « sensation, perception, sentiment d'une chose. » (41-42)

visage ; à comprendre ce que nous dit notre interlocuteur, en reproduisant en nous ses paroles ; à suivre son raisonnement sans perdre le fil de notre propos ; à solliciter notre mémoire pour qu'elle nous fournisse à point nommé les données nécessaires, etc. Dans l'usage de la parole, nous faisons tout cela en même temps. Nous y sommes parvenus par un travail d'intégration qui nous a pris plusieurs années, durant notre enfance. Il a fallu que nous fassions concourir à la production de la parole plus d'une demi-douzaine d'organes qui avaient tous une fonction première indépendante : diaphragme, poumons, cordes vocales, cavité buccale, dents, lèvres, langue, cavités de résonance situées dans le crâne, les oreilles qui contrôlent à mesure la qualité des sons émis. L'intégration s'est élevée par paliers vers une complexité toujours plus grande. À chaque étape, nous avons pu nous concentrer sur une tâche nouvelle parce que l'activité du palier précédent ne coûtait plus d'effort.

L'activité que déploie l'homme qui parle est étonnante, surtout lorsqu'il dit des choses qui se forment en lui sur le moment, dans les profondeurs de son *corps*. Nature et culture ne font plus qu'un dans ces instants d'activité supérieurement intégrée.

3. Les changements de régime d'une activité : vie de l'intégration

§14. Pour mieux connaître les lois de l'activité, observons aussi les *changements de régime*.

Il s'en produit à tout instant. J'écoute un ami qui me parle, je suis ce qu'il me dit, puis je décroche parce que je pense à autre chose : c'est un changement de régime. Je tombe de sommeil, mais j'entends encore sa voix : c'en est un autre. Je m'endors tout à fait : c'en est un troisième. Ou je l'interromps parce que des idées me viennent et que je veux me concentrer sur elles. Ces changements-là se font d'eux-mêmes. C'est l'activité du *corps* qui passe d'un registre à l'autre.

Je ne définirai pas exactement ce qu'est un régime, ni combien il y en a. L'utilité de cette notion est de nous rendre attentifs à la variété de nos formes d'activité et aux passages de l'une à l'autre. Elle nous rend sensibles à *toutes* ces formes, à leurs enchaînements et leurs combinaisons — à la richesse *musicale* de notre existence.

Cette notion fait de nous de meilleurs observateurs, mais aussi des expérimentateurs. Elle nous invite à passer intentionnellement d'un régime à l'autre pour voir comment se modifie notre rapport à nous-mêmes et à la réalité. (...)

La notion de régime aide aussi à mieux saisir certaines lois de l'activité et à passer plus aisément d'un régime à l'autre lorsque ce passage est difficile. Quand je m'efforce d'accorder mes mouvements pour produire un geste, je suis dans un régime, celui du travail d'intégration ; quand le geste se forme et se produit de lui-même, je suis dans un autre, celui de la puissance d'agir. Cette formulation fait mieux comprendre la loi de l'intégration et le rôle qu'elle joue dans nos apprentissages qui sont, pour l'essentiel, des successions de passages d'un régime inférieur à un régime supérieur. Elle nous apprend à nous livrer aux efforts du travail d'intégration quand il le faut, et à laisser le *corps* prendre le relais quand le moment est venu.

L'idée du changement de régime aide à mieux résoudre d'autres difficultés. J'ai le trac. Je suis paralysé parce que je suis dans un régime inférieur et que je dois accomplir un acte ou soutenir une activité qui n'est réalisable que dans un régime supérieur. Je suis censé accomplir quelque chose qui, dans mon état présent, n'est pas à ma portée, ce qui me met dans un rapport insupportable à moi-même. Je m'en tire à la fin, non par une transition, mais par un *saut* d'un régime dans l'autre. À l'instant, ce qui me paraissait impossible devient aisé.

Certains ont l'expérience de ce genre de saut. Un critique interrogeait une cantatrice qui se produisait dans un opéra de Mozart, à Aix-en-Provence, et lui demandait ce qu'elle faisait juste avant d'entrer en scène : Répétez-vous intérieurement l'air que vous allez chanter ? — Non, dit-elle, *je fais le vide*. Elle savait qu'elle devait laisser s'assembler en elle les forces qui allaient s'unir pour produire le chant. Tel est le paradoxe de ce que nous appelons la « concentration » : *vouloir que se fasse* quelque chose qui se fera indépendamment de notre volonté, au sein de l'activité du *corps*.

Les passages d'un régime inférieur à un régime supérieur sont généralement discontinus. Quand je mets au point un geste, je ne l'ai pas encore en moi et ne puis par conséquent pas l'imaginer. Le travail d'intégration est une véritable recherche parce que je ne connais pas encore le phénomène qui doit en sortir. Je vois certes le geste exécuté par d'autres, mais il ne devient réellement intelligible que lorsque je le produis moi-même. Cette discontinuité se retrouve dans tous nos apprentissages, y compris dans le domaine intellectuel. Il y a discontinuité entre l'activité que je développe quand je cherche à comprendre et celle qui s'instaure lorsque je comprends. J'accède à un autre régime, j'entre dans un autre ordre.

Tel est le cas de la cantatrice quand elle le met à chanter. Elle laisse agir le *corps* et le miracle s'accomplit, pour elle comme pour moi. Je suis saisi par son chant parce que l'activité supérieurement intégrée dont il naît suscite en moi une activité comparable. Mon bonheur vient de ce passage à un régime supérieur d'activité. La perfection de son art fait monter l'émotion, en elle comme en moi.

Je suis à ce moment-là en présence d'une « transcendance ». Il n'y a pas de meilleur mot pour désigner un phénomène que la conscience perçoit comme supérieur à cause d'un écart entre régimes d'activité différents. Il est justifié de l'appliquer à tous les cas où s'observe une telle discontinuité. Nous dirons qu'un geste est un phénomène transcendant pour celui qui ne l'a pas encore en lui, que comprendre quelque chose est un physiquement transcendant pour qui ne comprend pas, que le chant de la cantatrice est transcendant pour moi qui l'écoute. Nous pouvons aussi concevoir une transcendance inversée : il est difficile de se mettre à la place de quelqu'un qui ne possède pas tel geste, n'a pas encore compris ou ne sait pas chanter. C'est pourtant la capacité d'accomplir en esprit cette régression dans un régime inférieur qui conditionne toute bonne pédagogie.

Ces phénomènes de transcendance sont inscrits dans la trame de notre existence et agissent dans nos vies comme le ferai un levain. Ils nous révèlent des formes d'activité supérieures aux nôtres et nous incitent à les rechercher pour nous-mêmes. Ils nous inspirent de la nostalgie quand ils nous paraissent trop éloignés de nous, ou même du désespoir quand nous pensons être incapables de jamais les atteindre. « Plus une chose a de perfection, plus elle est active et moins elle subit, et inversement

plus elle est active, plus elle est parfaite. » Cette proposition, qui figure à la fin de *L'Éthique* de Spinoza et que j'ai découverte par hasard dans la bibliothèque de mon grand-père lorsque j'étais adolescent, ne m'a jamais quitté, de même que cette définition : « La Joie est le passage d'une perfection moindre à une plus grande perfection³. »

L'homme est un être qui diffère de lui-même de façon étonnante.

4. Un geste parmi d'autres : penser (98-104)

Le présent du corps, temps de l'activité

§21. (...) tout est mouvement et changement dans la réalité, certes, mais il n'y a de *temps* qu'au sein de notre activité. On s'aperçoit que le *présent*, dont la qualité varie tant selon les moments, est un produit de notre activité et de son degré d'intégration. On comprend que l'avenir est une synthèse *présente* incluant des suppositions sur ce qui peut arriver, le passé une synthèse *présente* fondée sur des éléments de l'expérience. L'activité elle-même est toujours *présente*, le présent est toujours *activité*.

Penser : faire le vide et laisser agir le corps. Noblesse d'apprendre

§22. Observons autre chose.

Lorsque je suspends le cours de mes occupations quotidiennes et que je tourne mon attention vers ce qui se passe en moi, elle agit sur mon activité. Elle l'isole, la protège et lui permet de mieux s'organiser, ou de se réorganiser. Elle l'invite à progresser dans la voie de l'intégration. Mon attention favorise l'essor des processus d'intégration qui attendaient le moment de se développer et d'aller à leur terme. C'est ce qui se produit au café, lorsque surgissent mes idées.

C'est ce qui se passe quand je cherche à comprendre. Dans une ville où je débarque, je me demande comment je vais aller de tel point à tel autre : je laisse des souvenirs revenir et s'assembler jusqu'à ce que l'itinéraire se dessine et que j'aie la solution. Ce que nous appelons *réfléchir* est toujours un processus de ce genre. Il peut être rapide, ou prendre des heures, des jours, des semaines, des mois. La montée de l'émotion est un cheminement comparable, rapide ou lent. Dans l'hypnose aussi, nous laissons le *corps* mettre en branle un processus d'intégration et le mener à son terme.

Toutes ces opérations, prises ensemble, forment la *pensée*, qui est la capacité humaine par excellence mais dont l'homme fait un usage très inégal. Dans ses papiers, Novalis note ceci : « Chez ceux qui sont véritablement portés à *penser*, plutôt qu'à reproduire en eux telle ou telle idée, il y a *capacité de progresser*. Cette disposition manque à beaucoup de savants. Ils ont appris l'art de raisonner comme un cordonnier celui de faire des chaussures, sans jamais se demander ni prendre la peine de chercher d'où viennent les idées. Telle est pourtant la voie du salut. Chez bon nombre d'entre eux, cette disposition dure seulement quelque temps — elle croît et décroît, souvent avec les années, lorsqu'ils ont trouvé un système qu'ils cherchaient uniquement pour être ensuite dispensés de la peine de penser⁴. » Cela ne vaut pas que pour les savants.

La pensée est inégalement pratiquée, mais ses conditions sont toujours les mêmes : s'arrêter, faire le vide, laisser agir le *corps*, accueillir ce qui émerge. Elle a sa durée propre, elle n'obéit qu'à elle-même et nul ne peut la forcer — sous peine de l'interrompre. C'est une loi de l'activité. Le temps des occupations quotidiennes, dans lequel nous courons sans cesse après quelque chose, est un temps horizontal. Celui de la pensée se ramasse sur lui-même et engendre un mouvement ascendant. Il est un pur présent.

J'ai toujours trouvé une certaine beauté à une personne qui pense, que ce soit un adulte ou un enfant. L'apaisement donne à son visage des traits réguliers. Parce qu'elle s'isole, je puis la regarder à mon aise. L'attention qu'elle porte à ce qui se passe en elle se réfléchit dans l'attention avec laquelle je la considère. Dans la réalité, ce sont des moments furtifs, mais on les revit devant certains tableaux. Je pense à *L'Enfant au tonton* de Chardin, qui montre un jeune garçon au tricorne regardant attentivement tourner sa toupie, ou à son *Château de cartes*, où l'on voit un autre garçon absorbé par la construction de son fragile édifice. Je songe aussi à la miraculeuse *Apparition de l'ange à Joseph* de Georges de La Tour, où la lumière de la bougie portée par l'enfant se reflète dans la prunelle du vieil homme qui semble dormir et qui, au-dedans de lui-même, *voit*⁵. J'ai remarqué que les visages les plus beaux, dans la statuaire grecque, *n'expriment rien*. Serait-ce parce que ce sont des visages *qui pensent* ?

Je suis aussi frappé par la noblesse de celui qui *apprend*, au moment où il est entièrement rassemblé dans l'attention qu'il porte à l'activité du *corps* et au geste qui va naître ou à la compréhension qui va se faire jour. Cette noblesse est la même à tous les stades de l'apprentissage. Apprendre et penser sont d'ailleurs une seule et même chose, de sorte qu'il est faux de considérer l'apprentissage comme inférieur à la maîtrise. Il y a certes une différence entre une activité encore maladroitement et une activité supérieurement intégrée. Mais l'acte par lequel quelqu'un pense ou apprend a toujours la même valeur, à quelque niveau qu'il se situe et quel que soit l'âge. Les petits enfants font un plein usage de la santé et sont en cela supérieurs à beaucoup d'adultes.

³ Spinoza, *Éthique*, partie V, Principe 40, puis Partie III, Définition 2.

⁴ Novalis, *Werke, op. cit.*, p.333.

⁵ Ces toiles sont au Louvre, à la National Gallery de Londres et au Musée des Beaux-Arts de Nantes.

II. APPENDICE. DIALOGUE DE BILLETER AVEC LE TCHOUANG-TSEU

« Tchouang-tseu nous fournit le paradigme qui nous manquait. » (p.19)

Je cite à présent quelques extraits traduits par Jean-François Billeter et commentés dans ses *Leçons sur Tchouang-tseu* (Paris, Allia, 2002). Ils me semblent directement faire écho (et racine) par rapport aux propositions que Billeter fait en son nom propre. Ce rapprochement est clairement revendiqué par l'auteur, qui est avant tout sinologue, traducteur et calligraphe. Le grand ouvrage de philosophie chinoise qu'il a traduit et profondément commenté est le Tchouang-tseu, l'équivalent de notre Montaigne (dans sa version la plus enfantine et libre, c'est-à-dire le Montaigne du livre III des *Essais*), mais environ trois siècles avant notre ère. Je ne saurais trop recommander d'aller lire ce petit ouvrage passionnant, tant par la pensée du livre chinois que par celle de son commentateur, deux pensées qui présentent des affinités et intuitions qui donneront son socle à *Un Paradigme* : par exemple la notion d'activité, de régime, de connaissance, d'apprentissage et, finalement, d'intégration.

L'œuvre sinologique de Billeter a ce grand avantage de ne pas jouer sur l'ineffable « fossé culturel », mais au contraire de rechercher ce qu'il y a de plus profond et de plus simple, et donc de communément partageable entre les deux expériences, celle du Chinois et celle de l'Européen (Billeter est Suisse). Ainsi, dans ce qui suit, « façon », « manière », (mais ailleurs : « pratique », etc.) sont des façons toutes simples de traduire un mot fondamental, qui peut aussi être traduit par « la voie », mais pas à tout bout de champ comme cela devient une facilité qui « en impose », donne l'impression d'un infranchissable fossé, et fait oublier que l'essentiel, c'est ce qui se partage par tout un chacun, le plus « bas » — car pour Billeter, apprendre et savoir, cela se fait par un travail de vide en soi, par où le « travail d'intégration » peut alors s'opérer *du bas vers le haut*.

1. Tchouang-tseu, chapitre 3, « Nourrir en soi la vie » (p.15-16)

Le cuisinier Ting dépeçait un bœuf pour le prince Wen-houei. On entendait des *houa* quand il empoignait de la main l'animal, qu'il retenait sa masse de l'épaule et que, la jambe arc-boutée, du genou l'immobilisait un instant. On entendait des *houo* quand son couteau frappait en cadence, comme s'il eût exécuté l'antique danse du Bosquet ou le vieux rythme de la Tête de lynx.

— C'est admirable ! s'exclama le prince, je n'aurais jamais imaginé pareille technique !

Le cuisinier posa son couteau et répondit : Ce qui intéresse votre serviteur, c'est le fonctionnement des choses, non la simple technique. Quand j'ai commencé à pratiquer mon métier, je voyais tout le bœuf devant moi. Trois ans plus tard, je n'en voyais plus que des parties. Aujourd'hui, je le trouve par l'esprit sans plus le voir de mes yeux. Mes sens n'interviennent plus, mon esprit agit comme il l'entend et suit de lui-même les linéaments du bœuf. Lorsque ma lame tranche et disjoint, elle suit les failles et les fentes qui s'offrent à elle. Elle ne touche ni aux veines, ni aux tendons, ni à l'enveloppe des os, ni bien sûr à l'os même. (...) Quand je rencontre une articulation, je repère le point difficile, je le fixe du regard et, agissant avec une prudence extrême, lentement je découpe. Sous l'action délicate de la lame, les parties se séparent avec un *houo* léger comme celui d'un peu de terre que l'on pose sur le sol. Mon couteau à la main, je me redresse, je regarde autour de moi, amusé et satisfait, et après avoir nettoyé la lame, je le remets dans le fourreau.

2. Tchouang-tseu, Chapitre 19, « Comprendre la vie » (p.28)

Confucius admirait les chutes de Lü-leang. L'eau tombait d'une hauteur de trois cents pieds et dévalait ensuite en écumant sur quarante lieues. Ni tortues ni crocodiles ne pouvaient se maintenir à cet endroit, mais Confucius aperçut un homme qui nageait là. Il crut que c'était un malheureux qui cherchait la mort et dit à ses disciples de longer la rive pour se porter à son secours. Mais quelques centaines de pas plus loin, l'homme sortit de l'eau et, les cheveux épars, se mit à se promener sur la berge en chantant.

Confucius le rattrapa et l'interrogea : « Je vous ai pris pour un revenant mais, de près, vous m'avez l'air d'un vivant. Dites-moi : avez-vous une méthode pour surnager ainsi ? — Non, répondit l'homme, je n'en ai pas. Je suis parti du donné, j'ai développé un naturel et j'ai atteint la nécessité. Je me laisse happer par les tourbillons et remonter par le courant ascendant, je suis les mouvements de l'eau sans agir pour mon propre compte. — Que voulez-vous dire par : partir du donné, développer un naturel, atteindre la nécessité ? » demanda Confucius. L'homme répondit : « Je suis né dans ces collines et je m'y suis senti chez moi : voilà le donné. J'ai grandi dans l'eau et je m'y suis peu à peu senti à l'aise : voilà le naturel. J'ignore pourquoi j'agis comme je le fais : voilà la nécessité. »

3. Tchouang-tseu, sur la connaissance (p.57-59)

Les hommes font tous grand cas de ce que leur connaissance connaît, nul ne sait ce que c'est que connaître en prenant appui sur ce que la connaissance ne connaît pas. N'est-ce pas là la grande source d'erreur ? (Chapitre 25)

Ce que j'appelle apprendre, c'est apprendre ce qui ne s'apprend pas. Ce que j'appelle agir, c'est accomplir ce qu'on ne peut accomplir [volontairement]. Ce que j'appelle discerner, c'est ce qu'on ne peut discerner [intentionnellement]. La connaissance supérieure est celle qui s'arrête devant ce qu'elle ne peut pas connaître. Ceux qui ne l'atteignent pas, le tour céleste les met en déroute. (Chapitre 23)

Savoir en quoi consiste l'action du Ciel et savoir [en même temps] en quoi consiste l'action humaine : il n'y a rien au-dessus de cela. Celui qui sait en quoi consiste l'action du Ciel vit selon le Ciel. Celui qui sait en quoi consiste [véritablement] l'action humaine nourrit ce que sa conscience saisit au moyen de ce qu'elle ne saisit pas. (Chapitre 11)

Il est facile de connaître la Boie, il est difficile de ne pas en parler. La connaître et ne pas en parler, c'est le moyen de rejoindre le Ciel. La connaître et en parler, c'est le moyen de rejoindre l'humain. Les Anciens s'en tenaient au Ciel. (Chapitre 32)

Yen Yuen interrogea un jour Confucius en ces termes : « [Un jour] j'ai traversé [le fleuve] à Coupe profonde. Le passeur manœuvrait son bateau avec une divine assurance et je lui ai demandé si l'on pouvait apprendre à naviguer [comme lui]. Oui, m'a-t-il dit : un bon nageur y parvient tout de suite, un bon plongeur y parviendrait même s'il n'avait jamais vu de bateau de sa vie. Je lui ai demandé [de plus amples explications], mais il n'a rien voulu ajouter. Puis-je vous prier de m'expliquer ce que cela voulait dire ? » Confucius répondit : « Le bon nageur y parvient tout de suite parce qu'il *oublie* l'eau (...). » (Chapitre XIX)

PARLER DU SUJET SANS EN PARLER...
LA NARRATIVITÉ, MODALITÉ DE L'INTÉGRATION PSYCHIQUE, ET LA
MÉTAPSYCHOLOGIE⁶

Pierre Johan Laffitte
pjlauffitte@almageste.net

INTRODUCTION : NARRATIVITÉ, INTÉGRATION ET MÉTAPSYCHOLOGIE

Une précision de départ. Le débat entre narrativité et psychanalyse est avant tout le vôtre (je ne suis pas clinicien), bien qu'un peu le mien aussi (l'inconscient peut nous toucher par d'autres voies...). Si je fais détour parmi vous, c'est pour pouvoir penser « par ailleurs », les conséquences profondes de ce débat sur ma propre enquête. Cette dernière est d'ordre sémiotique, et tourne autour du sens, un peu comme le pampre autour d'un thyrsos pourtant absent, c'est-à-dire présent en creux — tant le sens ne se saisit ni ne se manipule comme une chose, fût-elle une chose mentale. Aussi, sous chacune de mes assertions, qui sembleront peut-être trop catégoriques par moment, entendez un permanent point d'interrogation et de suspension, un embarras.

Le concept de narrativité, articulé et synthétisé par Paul Ricœur dans *Temps et Récit* et *Soi-même comme un autre*, a mis au jour une catégorie si fondamentale qu'on peut la qualifier d'anthropologique. De par ses prolongements disciplinaires et les convergences avec nombre d'approches (dues à la haute aptitude de Ricœur lui-même au dialogue respectueux), ce concept est assurément fondé, depuis trente ans, à occuper une fonction cardinale dans les sciences humaines depuis que, au sortir d'une époque dominée par une vulgate académique (prétendument) structuraliste, une bonne part du champ intellectuel a trouvé dans la voie ricœurienne une relève épistémologique valide. En revanche, c'est l'éventualité de la place de la narrativité comme paradigme dominant dont je souhaite ici esquisser l'examen critique, en partant de trois constats. Premièrement, estimer la présence dans le champ de la métapsychologie de la narrativité selon Ricœur, c'est repérer ce que cette notion y a « importé » avec elle ; je regarderai trois présupposés à toute narrativité : le soi, le récit et le texte, afin de préciser quelle ambiance implique le recours à cette notion, et partant, quel est le concept de sujet auquel appendre une éthique. Deuxième constat : sans sous-estimer la légitimité de ce concept (étendue, élégance, efficacité théoriques et cliniques), son importance de fait ne peut pas être hypostasiée et transformer ce concept en un principe unificateur de droit des processus psychiques. Troisième constat : aussi importante soit-elle, la narrativité n'est qu'une des modalités d'un processus plus profond dans l'émergence du moi, et que Donald W. Winnicott a appelé la tendance à l'*intégration*, notion que j'essaierai d'élargir à titre d'hypothèse. Enfin, je précise que je parlerai de narrativité ici, là de prénarrativité ; de narrativité dans l'analyse à un moment, ou plus souvent de la narrativité effective de l'enveloppe prénarrative : mon propos englobe ces variations, j'en assume les éventuelles imprécisions car elles ne changeront pas en profondeur la portée de mes affirmations.

I. TROIS PRÉSUPPOSÉS AU CONCEPT DE NARRATIVITÉ : SOI, RÉCIT, TEXTE

Le concept de narrativité chez Ricœur dépend d'une phénoménologie qui se déploie dans une perspective herméneutique, c'est-à-dire un abord de l'interprétation comme construction et/ou analyse d'une réalité ultimement pensée comme texte. L'herméneutique de Ricœur est héritière de l'herméneutique au sens strict, c'est-à-dire de l'exégèse chrétienne, pour laquelle toute approche interprétative a pour objet un texte : livre de la Bible, livre du monde. Ricœur se détache toutefois de cette tradition en affirmant le dynamisme temporel de notre rapport au monde, au corps et à autrui : il en ressort une identité narrative, c'est-à-dire un soi qui tient lieu de sujet. Partant, la question est la suivante : le paradigme d'une herméneutique du texte et de l'identité narrative est-il compatible avec une approche telle que l'a dessinée la psychanalyse entre ces deux repères que sont Sigmund Freud et Jacques Lacan (sans cependant se réduire à eux seuls) ? Le nœud de la question me semble alors résider dans le statut de l'interprétation et de son rapport au sujet. □ la voie formulée par Ricœur, celle d'une

⁶ Communication donnée lors du Colloque *La Narrativité. Racines, enjeux et ouvertures*, Colloque international de Cerisy de septembre 2012, organisé par Chantal Clouard, Bernard Golse et Alain Vannier. 2017. Publié dans Chantal Clouard, Bernard Golse, Alain Vanier, éd., *La Narrativité. Racines, enjeux et ouvertures, Actes du Colloque international de Cerisy de septembre 2012*, Paris, In Press, « Ouvertures Psy », p.117-134

herméneutique du texte menant à une identité narrative, s'oppose la conception lacanienne de l'interprétation comme « déchaînement de vérité ». Et ce, dans la généalogie du discours de Ricœur lui-même. Herméneutique ricœurienne *vs* interprétation lacanienne, telle serait la position du problème (caricaturale sans doute), dont la figure polémique fut, on le sait, Freud lui-même, autour de laquelle les deux styles n'ont cessé de s'opposer (et souvent par héritiers interposés). La sortie que propose aujourd'hui une certaine psychanalyse de ce problème n'a pas à s'abîmer dans une dichotomie héritée, ni à tomber dans un œcuménisme d'après-bataille qui générerait l'infertilité d'un champ probablement irréconciliable en profondeur. Aussi, c'est la tension de ce débat que je souhaite tenir dans ce qui suit, et non pas sa résolution, ni sa solution (à la Ricœur !) ni son inflammation (à la Lacan !). Pourquoi ? Parce que, face à la doxa comportementaliste et anti-« psychiste » (François Tosquelles) qui revient saisonnièrement en force et qui a fait ces dernières années pas mal de dégâts, ce débat nous rappelle avant tout à demeurer fidèles à une éthique du sujet telle qu'elle a été maintenue, *paradoxalement*, par la pensée freudienne et postfreudienne.

Commençons donc par regarder trois présupposés au concept de narrativité.

Le présupposé fondamental concerne le soi. Son identité a beau être un processus en permanente construction, sans cesse défigé via le temps raconté, le concept de soi peut-il échapper à sa positivité première ? S'il faut rapprocher le soi d'une instance freudienne, c'est assurément plus de la fonction spéculaire et consciente du moi, que du sujet de l'inconscient, radicalement excentré. Vis-à-vis du champ des rapports spéculaires qu'entretient le moi avec la réalité, le sujet inconscient est dans une position d'hétérogénéité radicale, et je rejoins tout à fait S. Missonnier sur son constat de l'évitement par Ricœur et Stern de la problématique inconsciente. Comment, dans ces conditions, loin d'une conception moïque du sujet, maintenir l'inconscient, son sujet et son temps, dans leur irréductibilité et dans leur négativité ?

Le second présupposé concerne le récit. On en fait instinctivement un analogon pour comprendre ce qu'est la narrativité. Autrement dit, la narrativité, faculté qui produit le récit, est abordée à la lumière des catégories de l'objet de sa production, et les caractéristiques formelles d'une représentation informent les schèmes de la faculté psychique qui lui donne jour. L'approche pédopsychiatrique en particulier, dont un des objets centraux est la psychogenèse du moi, c'est-à-dire l'instance énonciatrice, prendrait alors comme paradigme expérimental ce qu'énonce cette instance. Le danger est soit la tautologie, soit la téléologie, qui réduit l'émergence et la structure d'un processus primaire du psychisme aux caractéristiques d'un processus secondaire de la pensée, lui-même réduit à ses productions spéculaires. *Temps et Récit*, qui étudie des œuvres ou des processus de pensée mûrs, est fondé à procéder ainsi ; mais lors du transfert de ce modèle épistémologique au champ psychique, même le grand scrupule de D. Stern n'empêche pas ici et là la tentation d'y importer directement les qualités du récit (intrigue, tension dynamique, schéma actanciel, la notion de personnage, évoquée hier, etc.).

Le troisième présupposé est la notion de texte, terme qui désigne deux états, soit ce qui est produit par la narrativité, soit la réalité à partir de laquelle se déploie la narrativité : quiconque énonce ou lit quelque chose, produit un texte. Ces deux acceptions (qui correspondent aux mimésis de Ricœur) sont circulaires. Et la réalité, qu'elle soit lue ou qu'elle soit créée, doit aussi être entendue comme un tel texte, tissage de représentations par le moi sur le mode narratif. Tout dépend alors de la façon dont on conçoit l'articulation entre ce qui relève du monde de l'objet et ce qui relève des constructions psychiques de la subjectivité. On peut voir la réalité comme la construction d'une relation équilibrée entre la part de représentations, de l'ordre de la perception et de l'imaginaire, et la part de l'extériorité ; et alors, la dialectique soi/non-soi fonctionne à plein, aboutissant au fameux « soi-même comme un autre ». Mais ce serait oublier que la réalité est aussi tissée de fantasme, selon la logique au sein de laquelle la fonction spéculaire du moi est indissociable de ce qui relève du sujet inconscient, alors que celui-ci reste pourtant hors de toute prise spéculaire. Le fantasme est dans une position négative, en creux, vis-à-vis du texte de la réalité : au sein du tissu de la réalité, la trame fantasmatique a beau rester invisible, elle n'en est pas moins agissante. En tenir compte ou non change tout le problème, qui devient alors le suivant : comment le texte qu'est la réalité s'ouvre-t-il à ce qui n'est pas lui, et à ce qui est radicalement absent de tout tramage possible, ou plutôt d'une présence sur le mode négatif ? Je reviendrai sur cette question de l'« ouvert », pour reprendre un terme d'Henri Maldiney, et plus particulièrement sur ses rapports avec la notion de négativité.

Cette différence de conception quant à ce qu'est le texte de la réalité, on la retrouve sur le plan de l'interprétation. Chez Ricœur, quiconque commerce avec un texte produit une interprétation à partir de quelque chose, et en vue d'autre chose (c'est ce que Ricœur appelle un arc herméneutique). On interprète toujours quelque chose ; il n'y a d'interprétation que d'un texte ; il y a toujours déjà du texte : dans une telle perspective, l'interprétation est toujours assurée de la présence d'un substrat sur lequel prendre appui (quitte à le voir se transformer profondément : ce sont les différentes étapes de la refiguration). Au vu de cet ensemble de qualités, j'appellerai « transitive » cette conception de l'interprétation ; elle domine déjà tout l'abord de Freud par Ricœur dans *De l'interprétation*. Malgré

le soin que met le philosophe à distinguer théologie et philosophie, son introduction fait sans ambiguïté de la psychanalyse un texte, et de l'inconscient un lieu et un objet de lecture. Là encore, on peut poser en regard la conception lacanienne de l'interprétation, comme « déchaînement de la vérité » : l'interprétation, dans une situation bloquée, est la relance de l'existence, la remise en branle d'une qualité de production discursive désirante (c'est l'ordre du « discours du maître ») ; l'interprétation n'est en rien la lecture d'une substance préexistante, d'un contenu, ni même d'un signifiant ; aucun texte ne précède l'interprétation, qui n'a pas d'objet et demeure un pur acte de coupure. Cette conception de l'interprétation, je l'appellerai « intransitive ». La coupure ne déchaîne pas la vérité comme on brandirait un prisonnier au sortir de son oubliette, mais elle relance le discours, cet « automate » qui permet à un signifiant d'à nouveau pouvoir représenter le sujet, et sa vérité à jamais hors de toute thématization, pour un autre signifiant. Mais dans cette machine discursive, à aucun moment l'interprétation ne trouve à s'incarner, ni sous la forme de son objet, ni comme un texte énoncé d'un moi à l'autre. Il n'y a pas d'avant : dans une telle procédure interprétative, le bien-fondé ne se situe que dans l'après, dans ce qu'il adviendra d'un tel point de bifurcation. Dans la structure empêchée d'un psychisme en souffrance, la scansion imprévisible de l'interprétation vise à réinstaurer de l'« ouvert » (on repère donc ce thème pour la seconde fois).

Demeure cependant un argument fort en faveur du maintien du texte : c'est la question intergénérationnelle (et que je rattache quant à moi aux propositions, entre autres, de Claude Nachin). Dans le lit de l'histoire des siens, l'enfant va couler la sienne, et paraît alors l'« espace pour une troisième histoire » (Bernard Golse). L'enfant vient au monde, lequel est toujours déjà langage et histoire : il y a bien là un texte dans le tissage duquel, dès l'aube de la vie, se trame une nouvelle arabesque. Je reviendrai sur ce point, mais pour cela, il me faut auparavant aborder, comme annoncé, la question de la narrativité et de sa gestion de « l'ouvert ».

II. NARRATIVITÉ : SCHÉMATISME, DIALECTIQUE, SYNTHÈSE OUVRANTE

Vous connaissez mieux que moi les notions de narrativité et d'enveloppe prénarrative. Je me contenterai seulement de pointer leur faculté schématique, synthétique et dialectique, qui interviennent à chaque nouvel épisode de la vie, entre la part d'existence déjà tissée de repères, et la part non encore intégrée de la vraie rencontre, de la « tuché » pour reprendre le concept aristotélicien introduit dans le champ psychanalytique par Lacan, rencontre qui est par définition imprévisible et contingente. Localement, mais avec une portée toujours plus grande, la narrativité est un schème, elle « foment de l'un ». Elle relie passé, présent, futur, alors que leurs rapports, passé/présent, futur/présent, passé/futur, sont hétérogènes — et (Ricœur relisant Augustin y insiste), une synthèse lissée est impossible. Ce schème est psychique : il est capable de supporter énergétiquement l'hétérogénéité de ce qu'il rapproche et de la modéliser en une représentation suffisamment homogène pour la rendre traitable simplement par un degré d'organisation supérieur. Enfin, le schème narratif est d'emblée dynamique : de par la simple durée qu'impliquent les opérations de conscientisation, une nouvelle qualité émerge ipso facto : un espace où les différentes stases jouent, communiquent entre elles, et grâce auxquelles le sujet peut expérimenter le passage d'un objet à l'autre sans cesser d'évoluer dans du « pareil ».

La faculté de synthèse devient dialectique lorsque, dans la seule chrono-logique, elle introduit du jeu, du retour, bref du négatif, nécessaire entre les différentes occurrences d'un événement pour qu'il puisse se construire comme signifiant. Pensons à l'analyse par Stern de la formation du prototype, ou inversement, à la logique du traumatisme selon René Diatkine : deux (dé-)constructions où l'on n'est jamais dans le « un seul coup », mais toujours déjà dans le jeu entre deux instants, où des éléments doivent faire retour sous des statuts différents, sans pour autant que ne se perde la liaison qui les traite comme un. Cette qualité dialectique développe une autre propriété : sa convocation au fil des rencontres renforce toujours plus la tendance à l'intégration de l'aire du Moi. Cette dynamique ne joue pas que dans le seul jeu de facultés appliquées à une situation locale : l'ouverture à l'autre renforce le soi et s'avère être une qualité existentielle, dont la narrativité est l'opératrice moïque. S'il y a un lieu, dans l'existence, où s'ancre l'expérience de la dialectique, c'est celui de la mise en place de la faculté narrative (je ne dis pas que cela suffise à fonder la structuration de sa logique : au contraire, savoir si la logique du sujet inconscient (sur)détermine la structuration du moi, voilà qui forme tout l'enjeu autour de l'originarité ou de la secondarité du fantasme par rapport à la rencontre réelle de l'événement traumatisant ou structurant).

La qualité liante de la narrativité rend possible sa fonction d'ouverture à la rencontre et à sa contingence. La notion de *péripétie* nous aiderait à voir comment, dans l'instant, ce qui advient peut s'intégrer à la part du récit déjà élaborée. Lorsqu'une histoire est ouverte à la péripétie, lorsque son énonciation peut supporter une telle ouverture à l'inconnu, le récit donne visage à l'inconnu, articulant ce qu'a de propre l'objet rencontré selon la logique intime qui a tissé et structuré le récit, et qui se révèle à l'épreuve de cette nouvelle situation qui fait accéder le sujet à l'expérience d'une singularité forcément double, celle du monde du dehors, et celle de son intimité fantasmatique.

Pareille rencontre contingente bouleverse et relève l'ordre du récit : point de crise et de bifurcation fondamental pour toute poursuite de l'existence dans sa dimension d'ouverture désirante, un tel moment est un instant de saisie, une synthèse qui stabilise suffisamment mais pas trop le déséquilibre inopiné que sont toute vraie rencontre, tout bouleversement, tout événement.

À l'inverse, une rencontre trop violente briserait toutes les médiations, un excès dans ce déséquilibre ferait traumatisme et pourrait même devenir désastre, hâtant la fin de toute diégèse, déchirant toute texture, et faisant s'effondrer l'instance énonciatrice. Ce à quoi Tosquelles a donné pour nom : « le vécu de fin du monde » de la folie. Face à cette menace existentielle d'effondrement, la narrativité comme enveloppe psychique doit pouvoir rendre possible l'accueil de ce qui advient comme rencontre véritable, même lorsqu'il n'est plus possible de s'appuyer sur quelque savoir. Autrement dit, la narrativité doit pouvoir fonctionner lorsque plus aucun récit ne semble pouvoir être articulé.

On atteint ici un paradoxe aux yeux d'une conception « chronique » du temps, celui qui assure le récit de son unité et de sa continuité ; et c'est pourquoi j'ai préféré dire que le moment d'une telle rencontre est une péripétie, et non pas un épisode, car la notion d'épisode supposerait que la rencontre est assurée d'avance d'une clôture et d'un ordre (un début, une progression, une fin), alors que précisément elle est indécidable. Une péripétie ne peut se déduire, et n'induit rien : elle ouvre, sans savoir quoi. C'est ici que peut retentir le mot de Jean Oury pour désigner le but premier de toute psychothérapie, des psychoses, mais pas seulement : « greffer de l'ouvert ». Selon un point de vue temporel qui se rapprocherait plus d'Aion que de Chronos, ce n'est pas la péripétie qui est entre les épisodes, mais l'inverse : première, elle crée et son avant et son après, son jaillissement clôt ce qui précédait et fait projet, sans nul fondement autre qu'à venir. On retrouve ici la « fonction créatrice de la vérité sous sa forme naissante », que Lacan évoque à propos de... l'interprétation.

Dans une situation a priori indécidable, alors qu'une prédiction figée ou générale est inefficace, et donc surtout dans les situations les plus tragiques, la narrativité opère ce que j'appellerai une *synthèse ouvrante*. Notons que la logique qui rend le mieux compte de cette dynamique pourrait être la logique abductive de Peirce. Michel Balat (qui dans le champ psychanalytique, a poussé au plus loin, après Lacan, l'abord logique de l'inconscient) désigne par là l'ouverture du présent à une situation porteuse non de destruction, mais, qui sait, d'une loi singulière, dépassant du cadre des lois antérieures, et qui les réintégrerait dans une aire plus large, neuve, où l'existence essaie de se redéployer : mais pour cela, il faut provoquer la possibilité d'une telle aire — « greffer de l'ouvert », donc.

III. LA NARRATIVITÉ, MODALITÉ SCHEMATIQUE DE LA TENDANCE INTÉGRATIVE

1. L'intégration, entre phénoménologie et métapsychologie

La narrativité constitue l'une des modalités majeures de l'édification du soi dans son ouverture réglée à du non-soi, et du moi comme principe actif de liaison et de représentation. Dans ce cadre, la narrativité me semble inséparable d'une notion : l'intégration ; et je souhaiterais désormais questionner la narrativité comme modalité de l'intégration. On le sait, c'est Winnicott qui a proposé ce terme pour désigner le premier stade de construction du moi, avant le moment de la personnalisation et celui de la relation objectale. La « tendance à l'intégration », dit Winnicott, vient sur fond de non-intégration, c'est-à-dire que le début de la vie extra-utérine du bébé est un état non pathologique de dépendance absolue vis-à-vis de son environnement. Cette tendance est liée à la maturation du narcissisme primaire mais on peut estimer que, durant les deux phases suivantes du développement, elle ne cessera pas de s'affiner et de se complexifier, et il me semble qu'on peut voir dans cette tendance centripète de l'intégration, assurant une aire suffisamment rassemblée et distincte, une approche fédératrice de toute la problématique du moi comme « pontifex oppositorum » (Leopold Szondi), comme dresseur de ponts entre les opposés.

L'autonomie du soi s'effectue sur le versant externe des relations au monde, mais aussi et avant tout sur son versant interne, où elle reste fondamentalement liée à la structuration des rapports entre moi et ça, dépendant en cela de la problématique du refoulement. Ainsi, même si l'intégration reste une notion phénoménologique⁷, sa problématique s'articule avec un point de vue métapsychologique. Sur ce plan, l'intégration me paraît surtout liée à la fonction forclusive : une intégration réussie est le signe que la fonction forclusive, fonction symbolique et structurante, est correctement à l'œuvre et que se met en place une circulation réglée entre les différentes instances du psychisme. Et pour reprendre une formule lacanienne, tout à fait opportune ici à mon avis, l'intégration est intimement liée au fait « qu'il y ait de l'un ».

⁷ Je reprends ici les termes d'une discussion avec Jacques Sédot.

Quant à la narrativité comme synthèse ouvrante, elle me paraît on ne peut plus ajustée à la tension contenue dans cette formule qui définit le trait unaire. Mais à quel prix, cet ajustement ? Celui de conserver, dans le texte de la réalité, l'hétérogénéité radicale du négatif, la présence du fantasme et du désir.

2. Conserver dans le texte l'hétérogénéité radicale du négatif

En effet, tant que domine le constructivisme du moi, on aura beau dire tenir compte de l'inconscient, on ne pourra s'empêcher, comme le dénonce B. Golse, de dériver d'une « métapsychologie de l'absence » vers une « métapsychologie de la présence ». Or, l'intégration ne peut se limiter à une construction progressive telle que, d'une quantité de faits congruents, naîtrait une qualité organisationnelle qui les intégrerait : quelque chose demeure toujours en reste d'une telle construction. C'est là la place du travail du négatif et que je veux à présent regarder. Le grand porteur de négativité dans l'existence, c'est le tiers (cher à André Green), l'Autre, dimension anthropologique fondamentale qui attire et dynamise le psychisme qui sinon demeurerait monade ou dyade. Mais il est une autre négativité, autrement plus angoissante, et épistémologiquement dérangeante, c'est celle de l'inconscient : l'inconscient n'est pas une substance, mais une pure négativité, inséparable de la structuration du sujet (Lacan insiste bien sur la non-antériorité du Réel vis-à-vis de l'Imaginaire ou du Symbolique, qui tous trois se tiennent logiquement tels des nœuds borroméens). Ce sont ces deux négativités tout ensemble que doit prendre en charge la fonction de narrativité entendue à régime métapsychologique, dans sa gestion de l'ouverture à la contingence, suivant ce qu'Adorno appelait précisément une « dialectique négative ». La question concernant la notion d'enveloppe prénarrative est : quelle est la place de l'absence en son sein ? Pour reprendre encore un mot d'Oury, comment « parle-t-elle du sujet sans en parler⁸ » ? Quand bien même tout fantasme serait secondaire, conséquence d'une rencontre, selon l'évidence empirique à laquelle Stern nous demande d'acquiescer, cette conséquence n'en devient pas moins hétérogène vis-à-vis du seul plan de la réalité dès lors qu'elle se structure, et avec elle l'ensemble des rapports entre imaginaire, symbolique et réel. Pour pasticher Lacan, le récit du fantasme est un objet spéculaire : sa fonction imaginaire, la construction identitaire qu'il procure au moi, ne peut être saisie que dans un ensemble symbolique qui, lui, dépend de la logique inconsciente. De façon générique, je définirai donc le négatif comme ce qui dans l'existence rend unique et poétique la rencontre contingente de l'objet et de l'autre dans le monde avec la profonde logique du fantasme.

Je n'ai pas le temps d'aborder la question du rapport entre intégration et matérialisme, qui est pourtant inhérente à cette dialectique négative, puisqu'il s'agit de penser les conditions matérielles qui *donnent lieu* à cette aire de jeu, à ce vide inaugural, espace où émerge la possibilité logique de l'après-coup, du retour, de la distinction du prototype, etc. Mais je veux au moins en pointer un attendu : il faudrait articuler les notions de contenance et d'intégration, qui sont déjà intuitivement proches, autour de la question déjà amplement débattue des contenants psychiques ; cela témoignerait en faveur de ce que j'appellerai un « matérialisme des contenants », dont la véritable matière n'est ni substance, ni contenu, ni origine mais toujours et seulement des processus, des structures et une reconduite des intégrations à travers les générations⁹ : penser une continuité des intégrations, y compris pré- et postnatale, offre l'économie non négligeable de toute origine individuelle¹⁰. Ainsi se propose, comme horizon logique redéployé, un matérialisme non réaliste et non substantialiste, mais qui n'empêcherait pas pour autant de penser la substance : mais alors, il s'agirait d'une substance au sens sémiotique, telle qu'on la trouve, par exemple, dans la pensée de Georges Molinié¹¹).

⁸ Pour être exact, Oury, alors jeune psychiatre, qualifia ainsi le discours de Lacan lorsqu'il l'entendit pour la première fois en 1947, lors d'une conférence donnée rue d'Ulm, et nota : « Enfin quelqu'un qui parle du sujet sans en parler ».

⁹ Faisant l'économie de toute origine individuelle, on retrouverait ainsi la problématique générationnelle annoncée plus haut, et le « retournement » de l'intégration : le bébé, initialement intégré à la généalogie familiale, introjecte peu à peu les principes contenants, et devient lui-même pôle intégrateur ; mais ce, au prix d'en passer par la Loi des siens, par où il (ré-)intègre le récit transgénérationnel tout en le bouleversant. Il y a continuité des intégrations par-delà les variations actanciennes qui incarnent ces fonctions intégratrices, et leurs renversements logiques. Maldiney résume ainsi : « 'Ce qui est en jeu c'est une continuité réelle de générations.' [Winnicott] Mais aucune génération ne fut jamais détentrice de l'être ; le rapport de l'enfant à la mère n'est pas l'origine mais l'expression d'une dépendance première originelle et perpétuelle. »

¹⁰ Et là encore, la sémiotique peircienne (lue par Balat) permettrait, avec les accents propres à sa logique triadique, d'éclairer en quoi il n'y a pas dichotomie entre structure et genèse réelle. Je renvoie à : *Des Fondements sémiotiques de la psychanalyse. Peirce après Freud et Lacan*, Paris, L'Harmattan, 2000, et à *Psychanalyse, Logique, éveil de coma. Le musement du scribe*, Paris, L'Harmattan, 2000

¹¹ L'ouvrage le plus important de Molinié est *Hermès mutilé. Vers une herméneutique matérielle. Essai de philosophie langage*, Paris, Honoré Champion, « Bibliothèque de grammaire et de linguistique », n°21, 2005.

IV. LES PATHOLOGIES DE L'INTÉGRATION ET DE LA NARRATIVITÉ

On peut donc distinguer trois états de l'intégration : l'intégration fluide, « symbolique » ; l'intégration « bloquée », sous sa forme défensive, « normopathe », ou sous sa forme pathologique (dont le faux self est le cas le plus flagrant). Mais à cela, il faut ajouter une quatrième situation, ultime : le vécu de désintégration qu'est la folie, retour à l'indistinct sous le jour « fin du monde » : chaos, vertige, chute, immobilité sans repos. Les expressions de ces angoisses archaïques terrifiantes sont toutes interprétables en termes de perte du sentiment d'intégration. Je renvoie non seulement à Winnicott, à de nombreuses études (Frances Tustin, Geneviève Haag, Pierre Delion, etc.), mais surtout aux travaux de Gisela Pankow sur le vécu de corps morcelé chez le schizophrène. Maldiney la cite : « Le malade schizophrène n'a pas accès à l'autre parce que son corps n'a pas de limites » ; et il commente : « Les limites du corps propre sont détruites dans la schizophrénie parce que son unité est désarticulée, dissociée en une multiplicité de parties disparates¹². » Dit autrement, dans la psychose, la fonction forclusive défaille : le réel n'est plus du tout le refoulé qui ferait retour, mais la présence hallucinée et délirante du réel de plain-pied dans la réalité. Il y a « forclusion de la fonction forclusive » (Oury), et de cette indistinction chaotique, il résulte une carence de l'intégration du Moi, qui devient scène de l'éclatement, au point qu'il n'y a plus de scène du tout.

La désintégration a pour corollaire l'effondrement de toute aptitude narrative. Je cite encore Maldiney : « La déstructuration de l'image du corps est corrélative de celle de l'histoire intérieure de la vie. (...) [Le schizophrène] s'est trouvé un jour devant une nouvelle expression de lui-même, d'un autre ou des autres qui jusqu'ici constituaient son monde. Tout à coup il a subi l'événement d'une expression *inintégréable* [je souligne]¹³. » On retrouve ici la fonction de synthèse ouvrante de la narrativité, mais dans son échec. En effet, normalement, la péripétie ne rompt la continuité de l'existence que pour ensuite s'y intégrer, ou plutôt pour la réintégrer dans l'ordre nouveau du récit redéployé et du « pneuma » énonciatif amplifié ; au contraire, dans la folie, la réintégration réciproque entre événement et existence est impossible, tout autant que l'annulation de la péripétie : il n'y a plus ni lieu ni événement possibles. Maldiney continue : « cet écroulement originel est insituable. Il (...) a eu lieu sans trouver son lieu psychique. (...) Quelque chose a eu lieu qui n'a pas de lieu. » Ce non-lieu détruit toute structure, obture toute dimension d'ouverture. « [Le schizophrène] (...) se tient dans l'espace potentiel, qui n'est ni de l'être ni du non-être mais le passage intemporel et atopique de l'un à l'autre (...). De cette lutte contre l'agonie primitive quelques-uns seulement viennent à bout. Le schizophrène, lui, est toujours en agonie¹⁴. »

À partir de là, faute d'une intégration normale, une intégration folle doit être tentée, ultime tentative pour organiser le psychisme au cœur de son propre chaos. L'écroulement psychotique est en lui-même un penser, mais un penser sans objet, intransitif lui aussi : l'inintégréable, l'inaccessible, l'incomblable ne sont plus ses objets, mais les conditions dans lesquelles s'opère son effort au niveau archaïque qu'Erwin Straus appelle le pathique. Cet effort prend moins la forme de l'échec que de l'échouage. Selon Ludwig Binswanger, la temporalité psychotique est l'urgence, qui tue toute dialectisation, et provoque une réplique panique, collusive à son monstrueux appel, obturant ainsi le seul espace où peut émerger du rythme : il manque cette surface du sens dont parle Gilles Deleuze, sans laquelle les productions de langage se mélangent à l'état des corps, et où tout s'engloutit dans le devenir-fou des profondeurs.

À rebours, l'enveloppe prénarrative, dans sa dynamique et sa fonction symbolique, pourrait relever de la pure membrane du sens. Au « passé absolu » qui maintient le psychotique en-deçà de toute articulation de l'angoisse, la narrativité substitue comme un passé composé, ce tiroir verbal du passé qui reste relié au présent vivant de l'énonciation : tant ce qui est en jeu dans toute tentative de récit, c'est le destin d'une énonciation. Aucune phrase sans phrasé, sans cette qualité tonale qui témoigne que l'énonciation est intimement présente à sa diégèse en un style singulier : signe que du sujet circule à travers ces différentes stases, en passant par toutes les nuances de modes et d'aspects. L'étude du style n'est d'ailleurs peut-être nulle part plus appropriée que dans cette aire de prénarrativité, où diégèse et existence, actant et énonciateur ne sont pas encore les mêmes, mais ces parts tâtonnantes tendant vers une intégration. Il me semble donc tout à fait légitime de considérer la question de la narrativité comme une prise possible et fertile dans l'abord des pathologies psychiques. Mais là encore, une fois replacée la narrativité à sa place logique seconde, et donc sans jamais oublier que rien n'y fait : approcher la folie en termes d'une détérioration de la capacité narratrice, c'est déjà regarder cette pensée folle de l'extérieur, selon une série causale qui précisément fait défaut : dans la pensée psychotique, la logique narrative ne peut plus occuper

¹² Henri Maldiney, « De la transpassibilité », *Penser l'homme et la folie*, Grenoble, Millon, « Krisis », 1991, p.297-298.

¹³ Maldiney, *op. cit.*, p.290.

¹⁴ Maldiney, *op. cit.*, p.300.

sa place motrice. Et Maldiney d'écrire : « Celui qui surgit dans la béance (...) peut bien connaître l'angoisse mais il ne connaît pas l'esprit¹⁵ ».

Soit.

Mais...

V. DE LA PRAXIS PSYCHIATRIQUE : POLITIQUE DE L'INTÉGRATION

...mais si dans la folie il y a (vécu de) désintégration, s'il y a abîme de l'esprit, en revanche il demeure du fantôme — c'est en tout cas le pari que font, par exemple, les psychiatres et autres praticiens se revendiquant de la psychothérapie institutionnelle. Comment tisser à partir de ces péripéties ratées, non pas un récit entier, mais d'infimes épisodes ? Par une clinique du « transfert dissocié » (Tosquelles et Oury) : faire des « greffes de transfert » (Pankow) sur des bouts de corps, pour permettre des « boutures de fantôme » (Danielle Roulot). Là, dans ces ruines de tout récit possible, et alors qu'il est impossible de repérer un quelconque moi énonciateur, pari est fait que demeure de l'énonciation, du sujet : l'équipe soignante remplit sa fonction de contenance et de portance, fonction phorique (Delion) consistant à « prendre sur ses épaules psychiques » l'effectuation de la fonction sémiotique dont on fait le pari que le psychotique demeure le sujet, par-delà son inaptitude psychique et physique à en assumer la pleine actorialité. Tenter de transformer les passages à l'acte en acting out, sur le « tenant-lieu de récit pour le fantôme » qu'est l'espace institutionnalisé : alors, oui, dans ces conditions, on « accueille le lointain de l'autre » (Oury).

Un tel accueil nous permet de nous repérer par rapport à la doxa des « politiques de l'intégration ». Que la praxis psychiatrique se structure autour du sujet psychotique (tel est, en gros, l'adage de toute psychothérapie institutionnelle), c'est dire qu'elle l'intègre, mais que cette intégration conserve une qualité éthique qui est aux antipodes d'une gestion biopolitique de la « maladie mentale », celle de milieux psychiatriques, médico-sociaux ou médico-éducatifs de plus en plus nombreux où la folie est forclosée dans des systèmes de contention, physique ou chimique, mais aussi morale. Par cette forclusion, je désigne l'orthodoxie qui promeut l'« intégration des handicaps », certes louable, mais qui a tôt fait d'ignorer, voire de faire taire ce qui dans toute existence véritable demeure d'angoisse, ingérable par quelque norme ou procédure que ce soit, et de passer le singulier du désir au lance-flamme des orthopédies du moi, bref de raboter sous des cataplasmes identitaires tout ce qui pourrait dépasser d'incassable et de contingent. D'où l'importance de résister à la tendance entropique du retour à un néopositivisme scientiste, particulièrement dans le contexte économique et politique de notre époque, friand de ces réductionnismes (il n'y a qu'à voir par exemple quelles théories ouvrent leurs bras au DSM, à quelles industries elles profitent, de quelles politiques sécuritaires et procédurières elles sont accompagnées, quelles rhétoriques pseudo-libertaires elles achèvent de pervertir).

L'impératif autant éthique que théorique demeure, plus que jamais : *Ne pas céder sur le négatif du désir qui seul assure à l'existence sa qualité d'ouverture ontologique.*

CONCLUSION. L'INTÉGRATION, SCÈME ANTHROPOLOGIQUE DU SENS

Ce disant, me voici donc revenu à la première raison de mon exposé, à présent bouclé. Je souhaiterais le conclure en mettant en perspective mes propos sur la narrativité, l'intégration et le sens.

Premièrement, il ne faudrait pas confondre d'emblée l'intégration comme processus psychique primaire et l'intégration comme processus secondaire de pensée. Déduire le fonctionnement de la tendance primaire à partir de ses opérations secondaires, ce serait une erreur de parallaxe dont il faut se méfier, et c'est cette prudence de méthode que je souhaitais souligner à propos de la notion de narrativité. D'où la nécessité d'une première critique, celle du concept de récit.

J'insiste donc : à la question « Peut-on parler d'une *métapsychologie de l'intégration*, métapsychologie dont l'intégration serait le maître concept ? », la réponse est : Non. Ce ne serait rien d'autre que le glissement vers une « métapsychologie de la présence », centrée sur le moi, alors que c'est ce à quoi nous contraind de renoncer ce terme de Winnicott, décidément inamovible : l'intégration est une *tendance*, et ne peut que s'étayer sur les pulsions, sans en être une elle-même. D'où la nécessité d'une seconde critique, celle du concept de soi. Il y a légitimité à parler d'un soi sur le plan du développement psychique, mais il m'importait de proposer un abord de l'intégration dans ses rapports avec la logique négative du sujet : d'où la nécessité, enfin, d'une critique du concept de texte, aussi « constructiviste » et aussi peu « éternel » soit-il (ce qu'évidemment je reconnais tout à fait à Stern et Ricœur).

¹⁵ Maldiney, *op. cit.*, p.301.

Quant à mon recours à la notion d'intégration, il a noué ensemble des catégories psychiques, cliniques, épistémiques et même éthiques et politiques. Ce faisant, mon propos s'est fait largement englobant — *trop* englobant, si je ne posais pas à présent les limites de son champ de pertinence. Par rapport au strict repérage psychanalytique de Winnicott, la notion s'est élargie, depuis le processus primaire vers l'étape, bien ultérieure, des processus secondaires. L'intégration ainsi comprise concerne plus largement les procédures de fonctionnement de la pensée : c'est un outil de base, commun à toute pensée. Mais il ne faut pas non plus confondre cet outil avec l'intégration entendue comme objet notionnel conscient, construit par tel ou tel discours : vue ainsi, l'intégration est alors un concept dont on peut étudier l'histoire et l'épistémologie. Autrement dit, l'intégration dont j'ai parlé ici, outil trivial de n'importe laquelle de nos pensées, n'est ni strictement psychogénétique (première acception, de Winnicott), ni directement épistémologique (dernière acception), c'est un *schème anthropologique du sens*. L'intégration est l'opération de toute symbolisation et de toute pensée, voilà énoncée l'hypothèse intuitive (et somme toute évidente, sinon banale) par laquelle j'ai été mené tout au long de mon propos. Si, dans une enquête sur ce schème du sens, j'ai pensé nécessaire d'aborder en premier lieu le domaine de ses conditions d'instauration psychique, bien qu'il dépasse de loin mes compétences, c'est parce qu'il s'agit de l'une des régions les plus fondamentales de toute anthropologie.

Voilà le plan dont me semble devoir relever une anthropologie de la narrativité, par distinction avec une ethnologie des récits. Mon souci dans cette étape a été d'ébaucher une réévaluation des enjeux épistémologiques des abords du sens. Lacan disait que la signification serait une coupure fermante, tandis que le sens serait une coupure ouvrante. Le paradigme de la narrativité et du texte, en tant que doxa dominante, transporte en lui le risque d'habiller par de nouvelles parures la tentation de tout réduire à la signification, et de réifier ce que d'autres ont à l'inverse appelé une « logique du sens » et maintenu dans une déprise radicale de tout réductionnisme. C'est à ce carrefour que se situe l'anthropologie contemporaine, et qu'il lui faut au moins reconnaître. Car là, se pose à toute théorie la question du respect de « ce qui reste » (Giorgio Agamben) de singulier dans l'existence et dans l'histoire, et qui n'est rien d'autre que « cette expérience dont le cours ne cesse de chuter » (Walter Benjamin). Tel serait donc l'horizon occidental du sens, face à l'abîme où notre pensée a chu et dont elle n'est pas encore sortie : le respect du contingent, du fragile et du précaire, dans la construction d'un édifice qui ne cède néanmoins en rien sur sa puissance à dire, à parler, à catégoriser, à indiquer, à transmettre *ce qui reste à respecter*. Comme l'a énoncé Molinié, se révélant ainsi au plus près d'une certaine métapsychologie : qu'en est-il d'une pensée somatique où le contingent serait le substantiel ?

Une disposition à la rencontre entre psychothérapie institutionnelle et Kimura Bin
Les conditions d'un regard praxique sur le concept d'*entre*

Pierre Johan Laffitte¹⁶

La psychothérapie institutionnelle a rencontré l'œuvre de Kimura Bin, en particulier à travers le livre *L'Entre*. Que signifie cette rencontre ?

Je dois poser une précision et une limite à mon propos, d'emblée. Je souhaite parler non pas de Kimura Bin en lui-même, car des personnes sont bien plus compétentes que moi pour en parler aujourd'hui, mais des conditions, du côté de la psychothérapie institutionnelle, qui ont rendu cette rencontre possible, et expliquent la résonance, profonde et permanente, qu'elle a pu avoir dans cette culture psychiatrique. Je ne peux que proposer un *essai* de lecture : ma lecture ne peut peut-être pas prétendre à une objectivité thématique au sujet de l'*aida* de Kimura Bin, mais à tout le moins, on peut la recevoir comme le témoin de ce regard « enfant de la psychothérapie institutionnelle » qui la traverse : et par là, ma lecture entend se faire sinon la reproduction, en tout cas la présentation de ce qui, depuis la position de la psychothérapie institutionnelle, a rencontré, et peut-être déformé (est-ce un crime ?), l'apport de ce livre important.

Comment cette rencontre a-t-elle pu s'enraciner dans le sol de la psychothérapie institutionnelle et s'intégrer dans l'arrière-pays de cette famille psychiatrique occidentale ? Si je devais brosser, de cette rencontre, un premier paysage à vol d'oiseau, je dirais que cette rencontre clinique noue une éthique, une logique et une anthropologie.

I. UNE CONNIVENCE RADICALE

Il règne, au sens strict, une connivence *radicale* entre la clinique institutionnelle et la phénoménologie de Kimura Bin : ces deux univers partagent une racine commune.

En effet, très souvent on raconte la « légende originelle » de Tosquelles traversant les Pyrénées pour aller fonder à Saint-Alban la psychothérapie institutionnelle, avec sous un bras la révolution politique de la Catalogne « poumiste¹⁷ » et sous l'autre bras la thèse ronéotypée de Jacques Lacan. Ce qu'on oublie souvent, c'est qu'au moins un troisième livre accompagnait Tosquelles : un livre de Victor von Weizsäcker... La phénoménologie psychiatrique est la troisième dimension fondamentale de la psychothérapie institutionnelle, et ce dès sa naissance. La psychothérapie institutionnelle est intimement issue de ce matérialisme psychiatrique qui a articulé les apports freudiens avec le quotidien clinique de la psychose, de la schizophrénie, de l'autisme, dans la Mitteleuropa et la Suisse du premier XX^e siècle.

Ce qui est fondamental dans cet abord phénoménologique, c'est l'accent mis non plus seulement sur l'anamnèse psychanalytique dans le cas du traitement des névroses ou de l'hystérie, mais sur l'indispensable coprésence avec l'être-au-monde psychotique, et en particulier schizophrénique et autistique. La phénoménologie psychiatrique permet un abord beaucoup plus immédiat, actuel et permanent que la seule cure psychanalytique traditionnelle, et c'est cette coprésence qui constitue le donné premier de la clinique quotidienne. Autant les catégories psychanalytiques permettent d'établir une topique, une logique de ces pathologies, autant la phénoménologie permet de questionner sur un registre fondamentalement *esthétique* (j'y reviendrai) ce qu'il en est de cette présence au monde et de cette hétérogénéité régnant parmi l'infinité a priori des présences au monde auxquelles nous confronte l'expérience de la folie.

Ce n'est donc pas un hasard si la psychiatrie « concrète », pour reprendre un terme de Tosquelles, a su tout particulièrement s'articuler avec la phénoménologie¹⁸.

¹⁶ (pjaffitte@almageste.net — www.sensetpraxis.fr.)

Dans le texte qui suit, paradoxalement, une inhibition m'a comme empêché de parler de Kimura Bin. Et cependant, il me semble qu'il est présent à tout moment dans ce qu'il m'a permis d'articuler, afin de dessiner la place que peut occuper, dans l'aire de la psychothérapie institutionnelle, le souci d'un espace habitable par le sujet.

C'est comme si l'on m'avait passé commande d'un tableau devant représenter la rencontre entre deux figures, la psychothérapie institutionnelle et Kimura Bin, autour en particulier de son concept d'*entre*, et que j'avais passé mon temps à méditer ce thème, mais sans livrer, du tableau final demandé, rien d'autre que la couche de fond : cette aire qui prépare la toile, d'où naîtra la lumière de la représentation figurée, mais qui par elle-même aurait dû rester invisible, couche continue fade, tonale. Je n'aurai ainsi dépeint que le fond qui a rendu possible cette rencontre, présence impalpable de ce qui, du côté de la psychothérapie institutionnelle, a autorisé cette disposition à la rencontre.

Malgré cela, une telle inhibition a pu se négocier en une position d'embaras, plus en prise avec une certaine angoisse qui a pu s'articuler. Pour bizarre et, qui sait, décevante qu'elle soit (j'en présente mes excuses à mes exigeants lecteurs, Yasuo Miwaki et Joël Bonderlique, ainsi qu'à l'assemblée qui me fait l'honneur de recevoir mes propos), cette place n'est-elle peut-être pas tout à fait étrangère, dans sa déceptivité même, à une certaine rencontre, la mienne, avec la pensée du neutre et de la maigreur à laquelle initie la lecture de Kimura Bin, de Jean Oury et de quelques autres. Car en fin de compte, à quelle place situer ce qu'il en est de l'éthique, sinon ailleurs que dans ce « fond » qui informe et recueille l'aura de toute action, de toute parole, de toute existence, aussi maladroite, non-close et fragile soit-elle ?

¹⁷ Adjectif facétieux — mais sérieux — brandi par Jean Oury (« Je suis poumiste ! ») pour évoquer l'importance, dans l'ethos de la psychothérapie institutionnelle, de la participation de Tosquelles au Poum, *Partido obrero de unificación marxista*, emblème pour Oury de l'insécable révolution politique et intellectuelle au fondement de la révolution psychiatrique tosquellessienne dont il se savait lui-même l'enfant. Cf. Victor Alba, *Histoire du Poum*, Paris, Ivrea, 1975.

¹⁸ Je pense ici à la place que des gens comme Tosquelles, Pierre Delion et d'autres ont pu occuper dans la pensée à la fois de lien et de distinctivité entre ce qu'on a un peu trop tendance à ségréguer sous les termes de « pédopsychiatrie », de « psychiatrie adulte », de « gérontologie », etc. L'apport de la

II. UNE CLINIQUE TRANSFÉRENTIELLE ET INSTITUTIONNELLE

La psychothérapie institutionnelle est une clinique des psychoses qui se déploie dans deux champs principaux : le champ du transfert et celui de l'institutionnalisation. Il s'agit de permettre qu'il y ait du passage, de la construction de lieux suffisamment distincts *et* reliés pour permettre, dans le quotidien, de *passer* entre des situations qui, chacune déployant sa couleur propre, font qu'il y a sens à se déplacer, à exister, d'un lieu à un autre, à circuler dans ce milieu.

« Ce qui » circule entre plusieurs lieux, entre plusieurs signifiants, ce « sujet », on ne cherche pas à le « connaître », il demeure sous-jacent, *sub-jectum* : la clinique, indirecte, consiste à lui permettre de passer d'un lieu à l'autre, et dans ce passage, de pouvoir se repérer lui-même. On reconnaît là entre autres la formule de l'*automaton* de Jacques Lacan : « le signifiant représente le sujet pour un autre signifiant », à ceci près que dans le quotidien institutionnel, c'est à l'échelle du milieu tout entier que cette puissance « signifiante » agit. Cet agissement n'est pas que l'application d'un abord « individuel » à une échelle groupale : la démultiplication et l'assouplissement d'un tel *automaton* à l'échelle d'un milieu travaillé par le transfert et le langage permettent d'accueillir l'état d'éclatement, de dissociation, du transfert et du fantasme¹⁹ qu'une cure analytique traditionnelle, duelle, ne peut travailler seule.

L'opérateur concret de cette institutionnalisation permanente et de ce lien, le dispositif thérapeutique le plus générique, c'est le « club thérapeutique » (ou ce qui tient lieu de sa fonction institutionnalisante²⁰). Il porte l'articulation concrète, imparfaite, discontinue, conflictuelle entre ces deux champs de continuité que sont d'une part la continuité symbolique du milieu, du langage, et la continuité inconsciente, celle du désir, de l'angoisse, du fantasme, mais à l'échelle du milieu entier. C'est cette articulation que Jean Oury a conceptualisée sous le terme de « Collectif ». Ce concept majeur de la « topique de la psychothérapie institutionnelle » n'a rien à voir avec ce qu'on appelle habituellement « un collectif », « une collectivité » : le collectif constitue le « champ transcendantal pragmatique » de la praxis psychiatrique.

Il ressort de ce milieu un ethos qui rapproche la psychothérapie institutionnelle du concept d'*aida*, d'*entre* : un espace véritablement habité n'existe que dans une tension éprouvée, dans le geste existant d'un passage. La thérapie institutionnelle consiste à permettre de réaccéder à cette épreuve du passage, et à travers elle, de pouvoir accrocher des bribes de transfert, par-delà toutes les trouées à jamais irrécupérables du tissu, de l'*aida*, intrasubjectif ou intersubjectif.

III. DU PENSER ET DE L'ÊTRE-LÀ PSYCHOTIQUES L'ENTRE, UNE THÉORIE DU SUJET ET DE L'ESPACE EXISTENTIELLEMENT HABITABLE

Cette clinique en faveur d'un partage, d'un *entre*, ne peut que rencontrer l'approche portée par la phénoménologie psychiatrique, et tout particulièrement Kimura Bin. Cet abord de la folie lie subjectivité et présence dans l'espace : le concept

clinique institutionnelle me semble d'avoir à la fois pensé ce qu'il y a de transversal à ces différentes couches, contre la tentation d'une sorte de réductionnisme des âges de la vie, et en même temps ce qu'il y a de propre à chaque expérience du contact avec un être-là qui, à chaque rencontre, varie, peu importe les données biologiques ou sociales. Mais ce, tout en ayant fourni, par exemple dans le cas de la pédopsychiatrie, des avancées cliniques d'une grande attention phénoménologique — Pierre Delion a profondément réarticulé les catégories szondiennes et les catégories peirciennes.

On peut à ce titre reconnaître, dans le paysage pédopsychiatrique français contemporain, une place aux apports de la psychothérapie institutionnelle, et en particulier à l'articulation par Delion entre l'abord de l'autisme infantile, la clinique transférentielle et la sémiotique peircienne. Ainsi, l'accueil de l'autisme trouve une épreuve « privilégiée » avec la pédopsychiatrie : d'une certaine façon, c'est alors souvent avec la pathologie *in statu nascendi* qu'on a (ou qu'on pense avoir) affaire ; mais précisément, l'analyse institutionnelle et l'analyse métapsychologique qu'un Delion a développées ont consisté à montrer que la « naissance » n'est qu'un mythe, tandis qu'au contraire la logique de la clinique institutionnelle est une clinique qui ne cherche pas tant le contenu mythique, un point originel et spéculaire de cet être-là au monde (illusion absolument calamiteuse d'une étiologie qui serait recherche d'un repérage biographique et temporel), mais plutôt d'en saisir les structures enveloppantes, qui peuvent soit voir leur fonction se désintégrer, pour reprendre un terme de Winnicott, soit au contraire essayer de se restructurer, sous la forme immédiate du délire, mais aussi sous la forme hybride et imparfaite d'une thérapie institutionnelle, mise sous le signe de la castration, mais aussi de la « coprésence au plus lointain de l'autre », et que rend possible cet espace institutionnel comme « tenant-lieu de l'espace potentiel ». C'est dans une coprésence pathique, ambiante, que repose la véritable éthique de cette clinique, dans un « matérialisme de contenants », et non dans la vaine recherche d'un « contenu perdu », d'une « chose enfouie », d'une cause première — autant de réductionnismes auxquels la psychiatrie a dû renoncer en guise de progression dans le savoir, c'est-à-dire dans un renoncement à une toute-puissance théorique proprement infantile, regimbant contre une nécessaire castration symbolique. Si la théorie infantile n'est plus un mythe rétrospectif, c'est au prix, pour la théorie, de retrouver un état premier d'enfance, d'*infans*, c'est-à-dire de position aux confins archaïques de l'angoisse, où naissance, mort et agonie sont les trois noms communs qui définissent l'humanité dans une fragilité extrême, et qui, finalement, définissent ce qu'il en est de l'humanité : la folie, la naissance et la mort sont des dimensions définitives de toute humanité véritable, et c'est toujours sur cette triple corde que se joue l'harmonie plus ou moins défaillante, crépusculaire ou aurorale, d'une existence.

¹⁹ On pensera ici au concept de « polyphonie transférentielle » de Francisc Tosquelles et de « transfert dissocié » de Jean Oury. Ce dernier parlait de la nécessité de procéder à des « greffes de transfert », donnant lieu, selon Danielle Roulot qui fila la métaphore, à des « boutures de fantasme ».

²⁰ À proprement parler, certaines situations ne permettent pas de mettre en place concrètement un club, en particulier dans certaines situations psychiques très détériorées que rencontre la pédopsychiatrie ; toutefois, même là, la « fonction club » existe, efficace. Enfin, on peut dire que ce « club », invention psychiatrique, on le retrouve, dans sa forme sans doute la plus élaborée et la plus complexe, dans le cadre de la pédagogie institutionnelle, qui est la sœur quasi-jumelle de la psychothérapie institutionnelle fondée à partir de la pédagogie coopérative de Célestin Freinet : une classe coopérative institutionnalisée, c'est un « club pédagogique ». Il suffit, pour s'en convaincre, on peut voir les effets thérapeutiques dont témoignent les monographies d'écoliers, qui constituent la littérature majeure de la pédagogie institutionnelle ; on peut aussi voir en quoi les outils pédagogiques ont pu jouer un rôle fondamental dans l'organisation de dispositifs psychothérapeutiques : le journal de Saint-Alban, *Le Trait d'Union*, est né grâce à l'imprimerie Freinet de l'école adjacente ; et dans le Diplôme universitaire « Psychothérapie institutionnelle et psychiatrie de secteur » que je coanime à l'invitation de Frank Drogoul, les outils du travail coopératif : conseil, Quoi de neuf, métiers, bilan-météo, équipes, journal, correspondances, etc. sont d'une efficacité clinique et analytique repérée depuis plus d'une dizaine d'années, et tout particulièrement éprouvée depuis cinq ans.

de sujet ne peut se définir que comme habitat d'un monde. Ce concept de sujet, énoncé par Viktor von Weizsäcker, constitue une origine commune à la pensée de la schizophrénie par Kimura Bin et à la psychothérapie institutionnelle²¹.

Le concept d'*entre* noue une théorie du sujet à une théorie de l'espace. Aux yeux d'une pensée marquée par un imaginaire logique travaillé par une langue gréco-latine, le paradoxe est que l'idée d'*entre* est posée dans sa primauté, et non comme ce qui relierait ou distinguerait deux entités déjà individualisées, déjà posées. Ce concept propose la vision d'un *entre* antérieur à toute transitivité : l'*entre* ne saurait être la préposition qui construit un syntagme à partir de thèmes déjà fixés. L'*entre* est l'espace fait tension, *dynamis*, rythme. L'*entre* peut se lire comme matrice originelle d'où émerge la possibilité de deux pôles, *entre lesquels* ensuite il est possible de fixer localement des états de relation. L'*entre* se rapprocherait alors du point « cosmogénétique », comme dirait le Paul Klee d'Henri Maldiney, mais un point qui, dans sa forme japonaise, serait maigre, évidé, autant que pure « différence » : non pas *différence entre...*, mais un *entre-là* comme vécu inaugurant le temps subjectif d'un décalage, d'une *sortie de...*, qui serait en même temps *accès à...*, lien *avec...*

Cette approche de la subjectivité par le concept d'*entre* est un accès à la genèse subjective archaïque, comme constitution d'un espace (du) possible où se fonde un être-là primordial, avant même de pouvoir penser la subjectivité comme pouvoir de (se) poser, de pro-poser *face à soi autre chose que soi*, et d'entrer dans une dialectique d'où naît une temporalité intégratrice de cette altérité²².

L'*entre* nous ouvre à une épistémologie du *trans-* comme couche première de tout espace du penser, en-deçà d'un espace qui serait déjà constitué positivement, aux lieux précisés, où chaque présence serait arraisonnée à *son* lieu, et où il ne saurait être question, ensuite, que d'une législation de la circulation entre ces lieux par ailleurs intouchés par le passage, par le mouvant, par le bougé de toute présence véritable.

Dans la pathologie psychotique, et schizophrénique en particulier, une telle fonction d'*entre* s'effondre en une faille absolue rendant impossible toute dialectisation, qui transforme l'existence en agonie²³, où l'*avec* cède la place à la fusion/destruction. Pourtant, du penser se déploie, dans une archaïque logique d'être-au-monde qui demeure en-deçà des mots, en-deçà des constructions du moi et de la conscience. C'est à cela que la phénoménologie psychiatrique doit se montrer *sensible* — c'est son programme théorique d'une époque, ou réduction eidétique, et c'est son orientation *esthétique* (qui, comme toute orientation, est une décision éthique, et emporte toute une ambiance et une humeur) —, pour la simple raison qu'une clinique des psychoses digne de ce nom se doit de saisir cette logique selon ses propres catégories, selon son propre régime d'existence. Le penser psychotique est une construction dont les catégories ne peuvent se déduire, même par contraste, des catégories névrotiques — sauf à commettre non seulement une erreur de parallaxe, mais une vilénie. Sur un plan logique et psycho-pathologique, il y a cette intuition fondamentale commune à l'abord de la phénoménologie et l'abord de la psychothérapie institutionnelle. Leur clinique neutralise la doxa homogénéisante dominante. Selon cette dernière, la thérapie vise à redresser quelque état pathologique par rapport à une normalité positivement définissable, et protocolairement imposée. Or si la psychose peut certes être pensée comme catégorie pathologique, il y a une légitimité plus fondamentale

²¹ L'autre concept du sujet sur laquelle s'arc-boute la psychothérapie institutionnelle est celle proposée par Lacan. Je ne peux ici que la situer, mais il importe de souligner combien elle rejoint celle de Weizsäcker, non pas dans son optique phénoménologique, mais dans sa radicale déprise de toute identité d'un « soi » quelconque. L'abord lacanien du concept de sujet radicalise de la position freudienne ; Freud pose sa définition d'une subjectivité clivée, à partir du sujet kantien de la conscience, dans lequel il établit une fracture irrémédiable ; Lacan, lui, relève une telle fracture avec une matrice dialectique, c'est-à-dire hégélienne, et radicalise la place du sujet, radicalement inconscient et inaccessible, instance tout à fait hors du « moi » de la conscience. Le sujet lacanien n'est nullement réductible à un individu psychologique, pas plus que son concept continuerait sous la forme catégorielle le mythe de cette « individualité ». Au contraire, le sujet relève de ce qu'Oury appelle la « logique négative freudienne ». L'instance du sujet, inconscient et inaccessible, n'a rien d'une « positivité », d'un organe ou même d'une fonction psychologique positivement repérable, même dans ses effets. Le sujet lacanien est à saisir, en fait, à même hauteur que la structure psychique. Certes, il y a déminage du sujet comme individu psychologique, comme « moi » ou « soi » ; mais c'est bien pour comprendre la généalogie, la logique d'émergence et de fonctionnement de la topique psychique dans laquelle, alors, peut être réintégré la conscience, le « moi *pontifex oppositorum* », que Lacan fonde son propre sujet... C'est un sujet logique et structural, et en cela, il n'y a aucune contradiction à remarquer que le structuralisme lacanien est aussi l'une des pensées de la subjectivité les plus importantes du XX^e siècle : seule la « contre-révolution blanche » que connaît la pensée académique depuis le déclin du (tout aussi académique) structuralisme peut expliquer qu'on puisse négliger un tel fait, et qu'on rabâche comme un allant de soi que les théories de la structure ne savent penser ni le sujet ni le temps. Le structuralisme lacanien est aussi peu opposé au concept de sujet qu'il serait hermétique au concept de temps. Tout au contraire, il plonge dans « la fabrique du dire », c'est-à-dire dans la matrice psychique de la *possibilité* pour que de l'événement puisse venir fonder l'existence, et pas seulement de la vie, et pour que le sujet soit la dimension dans laquelle cette existence soit marquée par la dimension de la singularité, du désir et de l'angoisse, dialectisée en une parole.

²² Cette dialectique, telle quelle, n'entre dans la structuration psychique que dans un temps logiquement second (en attendant, ce sont les entours du bébé qui la prennent en charge). Une telle dialectique n'est accessible qu'à la condition qu'on accède à un usage de ces termes qui n'en fassent pas les concurrents d'une hiérarchie dans les conditions transcendantales du penser, à la façon dont chez Kant le temps demeure la catégorie esthétique la plus profonde : il ne s'agit nullement de « renverser » ce qui en resterait à une constitution figée, critique, d'une instance subjective fondatrice ; au contraire, l'assomption d'un penser-espace se situe dans une genèse dialectique, antérieure à la constitution d'un sujet dont la figure serait un « moi », un « je », bref une entité.

²³ Notons que l'agonie n'est ni le temps de la douleur, ni celui de la souffrance. C'est l'un des signes de ce que le penser psychotique est radicalement incomparable à un penser psychotique, dont il serait somme toute seulement le ratage. C'est, plus fondamentalement, ce qui fait tout le départ entre les conceptions positivistes — et aujourd'hui à nouveau dominantes dans l'abord neurocognitif du psychisme —, dans lesquelles la psychose est pensée comme défaillance, et l'abord structural. Après Lacan, Gisela Pankow a somme toute eu la même intuition psychiatrique que Kimura Bin quand elle dit que dans la clinique des psychoses, il ne s'agit pas de remailler le temps par-delà un déchirement traumatique, mais plus fondamentalement, de restaurer la possibilité d'un espace dans les entours où la psychose naît d'un trou à jamais impossible à suturer. Et s'il est nécessaire de ne pas penser selon les schèmes temporels d'une subjectivité déjà élaborée, déjà assurée d'une dynamique narrative enveloppante, c'est parce que, dans la présence psychotique, ce sont précisément ces catégories primaires et encore plus leurs formations secondaires qui sont structurellement inaccessibles, voire absentes.

encore à considérer l'être-là psychotique, tout à la fois présence au monde et penser. Cet être-là connaît sa logique propre : cette logique ne peut, sans conséquences cliniques ruineuses, être abordée à l'aune de catégories dites-normales, c'est-à-dire névrotiques.

IV. DES INTUITIONS COMMUNES FONDAMENTALES LOGIQUE NÉGATIVE, SOUS-JACENCE ET ANTHROPOPSYCHIATRIE

Quel peut être alors le régime propre d'un tel penser ? C'est le souci éthique, clinique et théorique que partagent phénoménologie psychiatrique et psychothérapie institutionnelle.

D'abord, pour reprendre un terme d'Oury, il y a ce qu'on peut appeler une « logique négative », propre à l'épistémologie freudienne (mais également à un certain marxisme : pensons par exemple à la *Dialectique négative* de Theodor Adorno). Cette logique défend une conception de l'existence humaine, et surtout de l'existence en souffrance (dont celle de la psychose), qui ne se réduit pas à une conception positiviste de la vie, du psychisme, du corps et du rapport entre aliénation sociale et aliénation psychique.

Intimement liée à cette affirmation de la négativité, il y a l'insistance sur la dimension de la *sous-jacence* des phénomènes et de l'efficacité clinique. C'est un concept fondamental de Jean Oury, qui se retrouve avant tout dans la clinique de l'aliénation, et dans la prise en compte de la dimension du pathique, concept d'Erwin Straus. Cette dimension peut être rapprochée de la catégorie sémiotique de la *priméité*, qui trouve quant à elle son origine dans la sémiotique de Charles Sander Peirce²⁴. Ce choix conceptuel et clinique recouvre en fait l'impératif de tenir compte de différentes dimensions de la coprésence archaïque du sujet au monde : la tonalité (dimension sémiotique), l'ambiance (dimension du milieu), et plus profondément encore, la dimension du rythme, qui articule la présence corporelle, désirante et fantasmatique dans le monde, à travers le monde. Cette logique et cette dimension de la sous-jacence relèvent d'une dimension « machinique » : comment prendre en compte, au travers du tissu institutionnel concret du milieu quotidien, une couche sous-jacente où peuvent s'inscrire des effets ?

En en fond de tout cela (presque comme à son « origine », si je reprends la catégorie de Leopold Szondi), il y a une anthropologie, celle qui fait que Jacques Schotte parle d'une *anthropopsychiatrie* : toute psychiatrie engage et travaille une anthropologie, au lieu de se rabougrir en une seule nosographie. Le fondement propre à cette anthropologie psychiatrique est que toute présence véritable est de l'ordre d'une existence ; et que toute présence au monde, peu importe la pathologie à travers laquelle on la découvre (y compris la normopathie) doit être questionnée à l'aune de la folie, laquelle est, selon Francesc Tosquelles, une condition définitoire de l'existence humaine. Cette anthropologie est fondée sur la dimension pulsionnelle telle que l'a étudiée l'œuvre de Leopold Szondi, « dialectique pulsionnelle » comme le diront ensuite Tosquelles, Henri Maldiney ou Schotte. C'est cette dialectique pulsionnelle qui fait dire à nombre de mes amis que si la psychothérapie institutionnelle est véritablement porteuse d'une anthropologie, ce n'est pas du fait de la seule psychanalyse, mais avant tout par la dimension de la phénoménologie psychiatrique qui, en-deçà même de la clinique, pose ce qu'il en est de l'existence comme lieu du sujet défini par le style et le rythme de sa « danse pulsionnelle », comme dit Tosquelles.

V. LA PRAXIS PSYCHIATRIQUE UNE CLINIQUE DE L'AMBIANCE, DU MILIEU ET DE L'INSTITUTIONNALISATION

« L'espace institutionnel est un tenant-lieu d'espace transitionnel »
Jean Oury

Comment cette anthropopsychiatrie s'étaye-t-elle dans sa quotidienneté ?

La psychothérapie institutionnelle est une clinique de l'*ambiance*, qui est évidemment fortement influencée par l'abord phénoménologique du concept de présence subjective. Un lieu physique ou social ne suffit pas à faire un monde habitable, il s'agit d'y accueillir le plus intime du désir, de l'angoisse, du fantasme, et également d'y laisser croître ce qui peut relever d'une culture du milieu. Autrement dit, comment « greffer de l'ouvert » (Jean Oury) afin que ce milieu puisse accueillir le contingent *en tant que contingent*, mais que ce contingent-là, avec la tonalité qu'il apporte, puisse venir se dialectiser avec cette ambiance au lieu de la dissoudre (cf. la prochaine étape de ma présentation) ? L'ambiance est une catégorie certes esthétique — au sens profond sur lequel je reviendrai plus tard —, mais porteuse en elle-même d'une dialectique qui défige tout autant la stéréotypie dans laquelle agonise le sujet en proie à la souffrance psychotique, que la stéréotypie des lieux communs qui l'accueillent, de façon à relancer sans cesse leur fertilité d'accueil.

Rendre possible cet accueil ouvert sur l'incalculable du sujet, sur cette pure possibilité, alors que, dans un tableau pathologique, rien d'*evidence-based* ne permet de parier quoi que ce soit dessus, c'est le but de la résistance de la praxis psychiatrique à la pression doxique ambiante : une décision en guise d'accueil est à l'origine de la construction d'un espace habitable. C'est donc une clinique non seulement de l'ambiance, mais du *milieu*. Au départ de tout travail, on arrive toujours dans une situation relevant d'une logique générale de ce que Tosquelles appelle « l'établissement », dans sa dimension pathogène de hiérarchie, de pré-formatage. Défiger ce qu'un milieu peut avoir de pathogène, en faire un lieu où il peut y avoir une auto-portance à la fois du groupe, du sujet et de ce qui arrive à se construire : c'est ce qui est au cœur du concept d'*institutionnalisation*, et de sa logique de singularisation.

²⁴ Cette sémiotique constitue un autre des abords par la psychothérapie institutionnelle de la praxis psychiatrique, et on y reviendra par la suite.

Jean Oury, dans les premières années de son *Séminaire de Sainte-Anne*, insiste sur le fait que l'espace institutionnel est un *tenant-lieu* d'espace potentiel ou transitionnel. Ce terme de « tenant-lieu » est fondamental. La clinique institutionnelle est évidemment une clinique concernée par la catégorie du sujet, laquelle constitue peut-être son *souci* le plus sacré. Cependant, elle ne saurait se confondre avec ce qu'on a tendance à un peu trop vite appeler « une clinique du sujet » ; elle ne saurait pas plus être une seule « psychanalyse appliquée²⁵ ». Le but clinique est de permettre au sujet de réarticuler psychiquement ce qu'il en est de son habitat du monde, grâce à un espace dans lequel l'ambiance permet de rejouer ce qui a pu rater, peut-être à jamais, dans une certaine fonction forclusive fondatrice d'un tel rapport au monde, autrement dit : dans ce qui a pu « dérailler dans le symbolique » — formule par laquelle Lacan définit la psychose.

Néanmoins, Oury insiste toujours sur le fait qu'il ne s'agit surtout pas de « conformer » immédiatement le fou à la structure imaginaire-sociale du lieu, que ce soit celle d'un lieu de contention supposée « bonne pour lui », ou celle d'une « néo-société » à l'idéal totalisant et autonome, qui serait tout autant de l'ordre du fermé. Le milieu institutionnalisé ne doit pas se figer lui-même en établissement, mais ne doit pas plus se muer en un lieu fusionnel et confusionnel, collage incestuel auquel viendrait s'aliéner le sujet souffrant — psychotique, autiste, schizophrène ou normopathe, peu importe. Le milieu institutionnalisé doit ne pas devenir une nouvelle structure d'aliénation macrosociale (quelle qu'en soit la forme), autrement dit ne pas jouer sur le plan psychique un rôle de Moi idéal ou de Surmoi (c'est par exemple ce qu'on observe dans nombre de groupes militants à forte intensité d'intégration idéologique). Au contraire, l'espace institutionnalisé est un tenant-lieu, une matrice symboligène : la clinique institutionnelle consiste à permettre au sujet de pouvoir évoluer *parmi* ces lieux qu'il s'approprie, au sein de ces milieux auto-institutionnalisants que sont un club thérapeutique ou une classe coopérative, et dans lesquels il est partie prenante de la maîtrise — telle est, inséparable de la clinique, la dimension d'une politique de la subjectivité.

Cette réappropriation par le sujet de ses propres repérages à travers une expérience du passage, cette épreuve de régler par devers soi ce qu'il en est de sa propre existence, cela n'est possible qu'à la condition que le milieu puisse accueillir le fantasme dans toute la multiplicité de son expression et de sa structure, aussi délirant et éclaté soit-il. D'où le fait que la clinique transférentielle soit fondamentalement une clinique du transfert dissocié. Pour permettre cela, la clinique institutionnelle est avant tout l'organisation d'une résistance du milieu tout entier face à la pression aliénatoire de la doxa, afin de soutenir l'hypothèse, et donc d'accueillir la possibilité, qu'il y ait du sujet, là où a priori on ne voit que souffrance et agonie. C'est une décision éthique en faveur de la possibilité qu'il y ait là du sujet. Une telle décision dans l'accueil est forcément liée à une décision, qui définit à la fois une position de subjectivité (sinon, sans décision faisant bifurcation, la catégorie d'*agent* suffit à l'intelligence de la situation microsociale, qui ne varie pas des logiques organisationnelles générales du champ socio-professionnel et de ses *habitus*) et une politique qui, elle, définit la prise de position d'un groupe qui ainsi émerge, et advient à ce que Guattari appelait un *groupe-sujet* (par opposition à un *groupe-assujéti*). Ce qui nous permet de distinguer (sans les disjoindre) la dimension de la subjectivité et la dimension de l'existence du groupe, deux échelles proches, deux plans d'existence au lien quasi-métonymique, mais ni égal ni transposable : entre les deux, la différence d'échelle vaut pour une différence quasi-ontologique, en tout cas de logique des phénomènes psychiques.

On a ainsi une articulation, faite à la fois d'hétérogénéité et de liaison, entre quatre plans : la surface quotidienne commune de l'organisation matérielle de la vie et du travail ; la surface institutionnalisante convoquant une subjectivité politique ; la surface sous-jacente où s'inscrivent les logiques inconscientes du sujet et du groupe ; et enfin la surface, imaginaire et discursive, de ce qui relève de la culture engendrée par tout groupe humain vivant. Cette machine complexe désigne, dans l'aire anthropologique, un point d'existence singulière et commune qu'on peut désigner comme étant une *praxis*, en l'occurrence celle de la psychothérapie et de la pédagogie institutionnelles.

« Praxis » est un concept hétérogène : en elle il y a de l'être, du faire, de l'espace ; du logique et de l'esthétique ; du sujet et de la structure ; de la névrose et de la psychose. Un tel concept ne se définit pas de façon fixe, par des critères « objectifs », ni même « subjectifs » (et encore moins par un mélange plus ou moins « dialectique » des deux). Son actualité n'a jamais rien d'acquis ni d'établi. Sa présence est humorale, tonale et d'ambiance, son actualité est affaire de *régime* : régime de subjectivisation, d'institutionnalisation, de souci, de veillance, de connivence. La moindre chute de régime, et la praxis meurt, s'éteint — tout comme elle peut renaître immédiatement, des siècles ou une minute plus tard, à l'autre bout d'un couloir ou sur un autre continent. À régime praxique, l'existence humaine ne connaît que le règne du précaire.

²⁵ Qu'est-ce qui importe aux psychiatres travaillant avec des groupes de schizophrènes ? Que les schèmes logiques de la clinique institutionnelle soient porteurs d'une intelligence des phénomènes psychiques qui ne se réduisent pas à la question de l'individualité de telle ou telle personne. Ce qui fait le propre de la psychothérapie institutionnelle par rapport à la psychiatrique d'obédience strictement psychanalytique (et en l'occurrence lacanienne), c'est qu'elle n'a pas cherché à « appliquer » cette psychanalyse aux groupes : une telle attitude constituerait un réductionnisme par rapport à la complexité de la vie concrète d'une clinique ou d'un service, etc. C'est sur ce point que la rupture s'est faite entre les membres du GTPSI (Groupe de travail en psychothérapie et sociothérapie institutionnelles, un moment-clé de l'histoire de la psychothérapie institutionnelle, et qui constitue selon Olivier Apprill « une avant-garde psychiatrique ») et l'École freudienne où Lacan, finalement très mandarin comme ses héritiers normaliens déjà présents, pensait les ranger parmi la section de « psychanalyse appliquée ». Au contraire, ce que défendent les psychiatres de psychothérapie institutionnelle, c'est l'irréductibilité de la logique institutionnelle qui n'est surtout pas une « application » de la logique subjective, mais une création et une subversion de l'ordre de la singularité, par rapport à toute logique générale, déductive. Là est l'irréductibilité de la logique groupale et institutionnalisante propre à la praxis psychiatrique, dans une dialectisation entre aliénation sociale et aliénation psychique qui est l'objet propre de ce que Tosquelles et Guattari appelèrent « analyse institutionnelle » (et qu'Oury reprit durant deux des dernières années de son *Séminaire de Sainte-Anne* dans les années 2000). Cette analyse institutionnelle est un matérialisme psychiatrique : ce qui la maintient vive, ce ne sont pas tant des « réunions de groupes d'analyseurs » qu'un permanent mouvement d'institutionnalisation-désinstitutionnalisation-réinstitutionnalisation, assuré par toute présence subjective vive, dans la plus concrète de tâches quotidiennes ou dans la plus angoissante des réunions de constellations, pour peu qu'aucune ségrégation statutaire n'y règne, et qu'une éthique suffisante y assure à chaque présence un degré minimum de fiance et de sécurité.

VI. LA LOGIQUE VAGUE DES PRAXIS ACCUEILLIR LE CONTINGENT EN TANT QUE CONTINGENT

« La psychothérapie institutionnelle, qui se structure à partir du psychotique, (...) »
Jean Oury

Cette humeur commune fonde une éthique, celle de la prise en compte de la singularité du sujet, du respect du premier visage qu'il offre, toujours, à qui l'accueille : face à notre raison qui « s'attend » à la rencontrer, la subjectivité prend toujours les traits inattendus de la contingence. « Contingence », au sens où Kimura Bin parle de la schizophrénie comme d'une « pathologie de la contingence », ou « de la perte du lieu d'être », mais aussi au sens où le sujet est ce dont l'advenue reste radicalement incalculable par rapport à une quelconque généralité, théorique, médicale, sanitaire, politique, dont la raison consiste à « caser » dans des lieux particuliers pré-ordonnées ce « patient » qu'on accueille moins comme sujet qu'on ne l'enrôle comme agent pathologique. Non, précisément, la *singularité* du sujet est a priori contingente par rapport à toutes ces généralités déductives, tout en étant porteuse de sa propre loi : institutionnaliser le milieu, c'est décider d'accueillir la contingence *en tant que contingence*.

La contingence peut se présenter sous deux jours. Avant tout, sous le jour d'une agonie hors-scène ; et c'est l'un des buts primordiaux de la clinique institutionnelle que d'opérer une « asepsie » du milieu, pour neutraliser la pathoplastie de l'établissement, dont l'espace est celui d'un blocage infernal des places, où le psychotique est condamné aux passages à l'acte, et le normopathe, aux collages statutaires, imaginaires, mortifères ; en place de ce milieu bloqué et bloquant, il s'agit de réinstaurer les conditions de possibilité pour expérimenter à nouveau l'*entre* augural du partage et de la rencontre, de façon à ce que ces passages à l'acte puissent se réinscrire comme *acting out*, appels à interprétation sur une scène enfin « articulable ». Alors la contingence peut être accueillie avec une relative attente, et être envisagée sous son jour solaire, bien qu'encore crépusculaire — mais crépuscule d'aube —, comme une présence indécise « entre chien et loup », présence *vague* (au sens peircien strict du terme), porteuse d'une loi encore non dite, mais appelant à s'inscrire : dynamique possible, mais seulement à la condition d'un travail thérapeutique par le milieu et sa capacité accueillante, dont la modalité principale est alors la patience, mais une « patience active » comme la nomme Jean Oury.

Ce dernier a jadis écrit, au détour d'une phrase, cette proposition d'apparence anodine, mais à tous égards décisive : « la psychothérapie institutionnelle, qui se structure à partir du psychotique, (...) ». Proposition intolérable, scandaleuse, pour qui n'accepterait pas que la psychose, présence la plus angoissante et la moins « enrégimentable » possible, puisse forcer, et donc décider, du sort d'une structuration du milieu. C'est pourtant à ce paradoxe que s'atèle la clinique institutionnelle. Cette praxis réside avant tout dans le fait de tenir bon sur la « durée d'une non-réponse établie et attendue », et voir ce qui, au point de cet évidement, peut émerger : tenir bon, résister à la pression doxique d'imposer une réponse pré-formatée, pré-pensée, afin de conserver au contraire ce lieu évidé en vue d'y laisser advenir du sujet possible, advenue au rythme radicalement inconscient, instaurant une temporalité indécidable par un quelconque protocole ou une quelconque cadence socio-médicale. Pouvoir retenir toute catégorie générale d'interprétation, le temps que cette contingence puisse se voir donner la chance institutionnelle de développer ce qui en elle est porteur d'une loi non encore dite, non encore tressée, et qui serait précisément la singularité de cette subjectivité : telle est la fonction logique et éthique d'une praxis. Et c'est pourquoi la logique d'une telle praxis n'est pas une logique générale, mais une logique singulière, et que son interprétant clé-de-voûte, son « habitude » (comme dit Peirce), n'est pas la déduction, mais l'abduction : telle est la figure de la *logique vague* des praxis.

VII. PHÉNOMÉNOLOGIE, ESTHÉTIQUE ET INTÉGRATION

²⁶La phénoménologie dont la psychothérapie institutionnelle se sent proche est la phénoménologie psychiatrique, celle de Victor von Weizsäcker, Ludwig Binswanger, Erwin Straus, Henri Maldiney, Jacques Schotte, et quelques autres. Le propre de cette ambiance phénoménologique est d'être dans un travail d'époque et de « descente » (c'est une image) à un niveau beaucoup plus archaïque, qu'Erwin Straus appelle le niveau du « pathique ». À ce niveau d'être-là, pour reprendre Weizsäcker, la subjectivité ne se décrit pas dans les termes, déjà secondaires et élaborés, d'un sujet par opposition à un objet, car là on est déjà dans une dynamique objectale, déjà symboligène en actes, mais dans une relation qui définit le sujet comme présence au monde. Autrement dit, la logique n'est plus du tout à ce niveau-là une logique du logos rationnel et porteur d'une rationalité syntactico-sémantique, où un sujet et un objet s'auto-produisent, dans un champ transitionnel déjà en cours de structuration, et établissent comme processus interprétatif les catégories d'une réalité obéissant aux lois de la logique classique, « générale-ensembliste » (Castoriadis). À hauteur de pathique, on évolue plutôt dans une logique qui est strictement une esthétique ; il s'agit d'un pur sentir, en-deçà même d'un « ressentir quelque chose ». On est donc dans la logique non

²⁶ Il faut préciser un point par rapport à la question du rapport entre phénoménologie et psychanalyse. On sait qu'une « certaine psychanalyse » a toujours tenu à se défaire d'une « certaine phénoménologie » : en gros la psychanalyse lacanienne et la phénoménologie telle qu'elle a pu être portée par Paul Ricœur, l'un des grands penseurs contemporains qui se soit intéressé à Freud. Ricœur développe un point de vue « herméneutique », porteur d'une conception de l'interprétation comme interprétation d'un texte (j'ai appelé cela une « conception transitive » de l'interprétation), d'où le concept majeur de Ricœur d'une subjectivité pensée comme un Soi travaillé par une « identité narrative ». Le propre de cette subjectivité narrative, aussi subtile, dialectisée et détotalisée soit-elle, c'est malgré tout de reposer sur le concept de soi, donc d'une identité, aussi *intranquille* soit-elle.

transitive, qualitative, d'une présence au monde : même pas dans la logique d'une incorporation de qualités de présence au monde, mais une pure *incorporation* de tonalités (Jean Oury), de modalisations dans l'être au monde.

D'un point de vue sémiotique, on se situe à ce moment-là dans une présence qui n'est plus une présence propositionnelle, dans laquelle règne encore une identité thématique par rapport à laquelle une certaine position peut être affirmée, et ce, même s'il s'agit d'une proposition « ouverte », « abductive ». À ce niveau pathique, on est dans une position où il n'y a qu'une présence prédicative, qu'une position de prédicats, sans les pro-poser par rapport à un thème repérable, déjà là : mode de position non encore assertive, mais position tout de même, coprésence. On évolue ici dans une modalité de présence « flottante », celle de l'écoute psychanalytique évidemment, et on a affaire à la qualité d'être-là prise dans le champ du transfert. Cette présence nécessite ce jeu subtil, à la fois de désintégration et en même temps de tenue, tout entier saisi dans son paradoxe par les expressions d'Oury : être *au plus proche du lointain de l'autre*, dans une *patience active*. Autrement dit : être suffisamment dans l'*entre*, c'est-à-dire avoir abandonné l'une des positions supposée assurée — statut, rôle —, point individualisable, sans pour autant que soit perdue cette polarité comme pure orientation du champ — fonction. D'où le fait que la psychothérapie institutionnelle se fonde non pas sur la présence du psychiatre, ou de l'infirmier, ou de quiconque, mais sur le milieu et son organisation, qui permettent à tel pôle subjectif ou à tel autre, peu importe *qui*, de pouvoir assumer cette incorporation d'un principe polarisant. D'où la possibilité d'accueillir, et de travailler, un transfert dissocié.

Cette logique-là est aussi celle de la réduction eidétique, l'épochè qui permet d'être à hauteur d'*entre*. On peut parler à ce sujet d'une l'esthétique : la dimension pathique constitue chez Henri Maldiney la justification ultime du fait de parler d'une « esthétique ». Cela ne signifie pas qu'il n'y a pas de logique : la logique est entièrement présente à ce niveau-là archaïque, au plus proche de l'angoisse, de l'agonie ou du désir naissant, mais cette logique n'est plus une logique propositionnelle, de l'ordre donc du symbolique, c'est une logique que j'appellerais une logique de l'*intégration*. Et là j'en reviens à ce que dit wzs : le sujet ne se définit pas par rapport à un objet, on est totalement dans un oubli méthodique du concept de « soi », d'une problématique du « soi », on est dans une logique de la présence au monde. Or cette présence au monde ne peut être qu'une présence intégrée.

Quand je prononce ce terme : « intégré », je l'entends dans un premier temps au sens de Winnicott. L'intégration, chez Winnicott, est la tendance la plus archaïque du moi, pré-objectale. Cette tendance peut être vécue, lue, selon la ligne qui va vers la construction, non pas de l'unité du moi, mais au moins de la possibilité du moi de devenir ce « faiseur de ponts entre des opposés », *pontifex oppositorum*, terme de Leopold Szondi : le moi se définit comme le champ qui permet la liaison dans le divers, divers extérieur du monde, ou intérieur du réel inconscient. Néanmoins, si on ne va que dans ce sens-là, on évolue d'ores et déjà dans une vision psychologisante réductrice, positiviste, de l'intégration : l'intégration serait ce qui va donner lieu à l'identité du moi. Or le terme d'intégration chez Winnicott n'est pas un concept métapsychologique, mais une catégorie de description phénoménologique, qui se construit par rapport à deux autres termes. Le *vécu de désintégration* décrit l'état psychotique qui défait le fonctionnement « à régime normopathe » du moi, « forclusion de la fonction forclusive » (comme dit Oury). L'autre terme, peut-être plus important encore dans notre discussion, désigne l'état premier dans lequel paraît le bébé : Winnicott ne dit pas qu'avant un état d'intégration, le bébé est dans le même état de désintégration que dans la psychose, il dit qu'il est dans un état de *non-intégration* — non-intégration par rapport à la logique de ce qu'il va devenir, c'est-à-dire ce sujet capable d'auto-portance. En revanche, le bébé vit bel et bien dans un état d'être intégré, comme tout être humain : l'intégration est une logique portée par les entours, psychiques, physiques, sémiotiques, culturels, symboliques, du bébé : les proches, la famille, ou les tenant-lieu. Autrement dit, il n'y aurait pas un état originel, là encore mythique, d'où l'intégration serait totalement absente. Cette logique intégratrice, en fait, finit même par être ce qu'il y a de plus proche de l'esthétique du pathique, qui définit l'abord le plus radical de la phénoménologie des déconstructions, destructions et désintégrations psychotiques, schizophrènes ou autistiques. Cette logique intégratrice est peut-être le point ultime, en termes de logique, où nous mène une certaine phénoménologie de la schizophrénie ou de la psychose.

Somme toute, c'est peut-être l'intuition la plus profonde qui puisse parler à une clinique institutionnelle. Au vécu de désintégration, ou bien au régime spéculaire-statutaire d'une « l'intégration imaginaire » sociale sur-aliénée, la psychothérapie institutionnelle oppose une thérapie de l'« intégration symbolique » (Guattari). La clinique institutionnelle, c'est accueillir le sujet non pas dans un cocon qui deviendrait sa nouvelle prison (c'est un des dangers possibles d'une certaine antipsychiatrie qui écrase la pathologie psychique sous la seule pathologie sociale), mais dans des *rets* institutionnels, maillage qui permet une tenue suffisante, une *unarité*, une tension vers de l'un, là où le sujet psychotique ne peut pas articuler cela par lui-même. Mais cette tenue est en tension, et les rets sont en permanence ouverts sur la possibilité d'un dehors vers lequel repartir, proprement le champ de l'existence, dans lequel on peut à nouveau tenter d'être dans l'ordre du passage. La praxis psychiatrique est fondamentalement une pratique non close, impossible à clore. La catégorie de l'existence se retrouve dans l'injonction du : « Pour ce qui le concerne, le sujet est prié de s'adresser à lui-même » (c'est du Lacan). La dimension dynamique de l'existence « relance du S1 » comme dirait Lacan, du « signifiant inchoatif », quelque rencontre qui fasse événement, inscription, bifurcation. Quand ce « S1 » vient à manquer dans l'existence déprimée ou effondrée, la fonction analytique de la praxis psychiatrique consiste à « relancer » le régime d'existence (que je rapproche donc, ici, de la structure que Lacan nomme « discours (du) maître »). La praxis a une fonction : produire de quoi relancer ce discours ; on peut à ce titre dire que le discours de la praxis, son « automaton » institutionnel, correspond à ce que Lacan désigne comme le discours de l'analyste. La praxis est là non pas pour remettre à coup sûr le sujet sur ses rails (lui qui a « déraillé dans le symbolique »), mais pour le réorienter vers une voie où il lui soit à nouveau possible de frayer, de reconstruire, de façon toujours précaire, mais malgré tout pas immédiatement de l'ordre de la désintégration, suffisamment de S1 : un minimum de maillage de l'ordre

de l'existential. Voilà ce qui peut être le programme de l' « intégration symbolique » dont parle Guattari, et que j'appellerais quant à moi *une intégration à régime praxique*.

VIII. L'INTÉGRATION, SCHEMA ANTHROPOLOGIQUE DU SENS

L'intégration est une catégorie anthropologique, elle est cette tendance la plus archaïque avec laquelle faire du sens au plus près de l'angoisse qui, elle, charrie toujours le vécu d'une désintégration plus ou moins imminente. Cette logique de l'intégration a à être étudiée pour ce qu'elle est, à savoir un *schème anthropologique du sens*. Ce disant, j'insiste tout à la fois sur un manque et sur une assertion pleine.

L'assertion pleine, c'est qu'il s'agit véritablement d'une tendance que l'on peut retrouver à travers différentes cultures, à travers différentes situations existentielles, à travers différents âges. C'est un des outils pour le bricolage humain de l'habitat du monde. L'intégration est une catégorie anthropologique qui peut fonctionner au niveau archaïque, primaire, secondaire. Et si l'on regarde les œuvres d'art, les façons d'habiter le monde, on sera toujours en mesure de travailler en termes d'intégration. J'en veux pour preuve, dans le champ phénoménologique, l'œuvre d'Henri Maldiney dont on peut dire qu'elle est *aussi* une pensée de l'intégration, catégorie à laquelle il a souvent recouru, par exemple pour penser la dimension poétique dans *Art et Existence*, pour étudier la musique grecque antique dans *Autres de la langue et demeure de la pensée*, mais également pour questionner les concepts de transpassible et de transposable, en particulier dans le dernier chapitre de *Penser l'homme et la folie*. Cela pourrait nous mener vers l'ouverture anthropologique que permet, entre autres, la reprise par Kimura Bin de cette « racine » phénoménologique dans les catégories propres de la « culture japonaise ». En tout cas, on sent dans *L'Entre* une position qui permet précisément de se situer immédiatement en-deçà de la réduction à la position sujet/objet, qui parcourt l'ontologie et le rapport au monde d'une bonne partie de la pensée occidentale.

Cela étant, dès que je dis cela, j'ai peur de tomber dans la mystification esthétisante du « fossé des cultures », alors qu'au contraire, ce qui se dessine est un rapprochement, sous le signe du quotidien partagé par des praxis locales, entre la catégorie d'intégration telle qu'elle est pensée dans la psychanalyse et la phénoménologie occidentales, et ce qu'est ce schème anthropologique dans une pensée japonaise comme celle de Kimura Bin, mais également chez d'autres penseurs, eux aussi « faiseurs de ponts » entre phénoménologie occidentale et pensées « asiatiques ». Je pense ainsi à François Laplantine, anthropologue de la médecine (dans une ambiance qui me semble tout à fait proche de la discussion qui nous occupe aujourd'hui) et de l'altérité culturelle (il a lui-même beaucoup voyagé entre l'anthropologie européenne et l'anthropologie japonaise) ; l'un de ses ouvrages épistémologiques les plus extrêmes s'intitule *Non*, et questionne justement le spectre du neutre et du négatif à travers ses différentes figures occidentales et orientales. Je pense surtout au sinologue Jean-François Billeter qui, à partir de la pensée Tchouang-Tseu qu'il a traversée et traduite, propose dans *Un Paradigme* de lire l'intégration comme le schème à même de comprendre le rapport chinois entre langage, écriture et rapport au monde. Or il se trouve que les traductions de Jean-François Billeter et surtout ses *Leçons sur Tchouang-Tseu* ont énormément influencé des gens de psychothérapie institutionnelle ; je pense en particulier à Michel Balat, qui a beaucoup rapproché Tchouang-Tseu de la logique peircienne, et a fait connaître Billeter à nombre d'entre nous. Billeter, radicalement enté sur une anthropologie chinoise du corps, de la pensée et du langage, ne fait jamais référence à la psychanalyse quand il parle d'intégration, et semble plus proche de la famille phénoménologique. Quoi qu'il en soit, l'intégration ressort comme une intuition trop partagée pour ne pas faire indice en faveur, à tout le moins, d'un légitime questionnement anthropologique, et d'une enquête comparative plus approfondie. Voici pour mon assertion pleine.

Quant au manque, il s'agira du dernier point de ma réflexion. Il me semble en effet que l'intégration peut être un des schèmes anthropologiques du sens, mais qu'elle n'en est pas pour autant une logique suffisante. L'intégration constitue un *rapport*, alors que la logique est une articulation. L'articulation, en tout cas pour la psychothérapie institutionnelle et les gens avec qui je travaille, c'est quelque chose qui, là, fait retour vers ce qu'a essayé — et réussi — de mettre en place Lacan dans son abord logique du sujet de l'inconscient. Or cette théorie et cette clinique de l'inconscient proposent une logique qui ne peut absolument pas se réduire à une logique intégratrice. Quant à la réduction eidétique de la phénoménologie, elle pense l'intégration comme la forme la plus archaïque possible pour accéder à une coprésence de l'ordre de l'interprétation pathique. Mais cette « descente » au niveau archaïque n'est possible que si elle est en permanence rendue possible par une articulation avec les autres étagements de la construction psychique et de l'interprétation. Comment articuler une telle logique, et surtout en prenant en compte le champ de la clinique institutionnelle ?

Là, on en vient à l'autre ambiance majeure de la psychothérapie institutionnelle, et qui se révèle quotidiennement complémentaire de la phénoménologie et de l'anthropopsychiatrie : la sémiotique peircienne²⁷. La sémiotique peircienne articule les deux continuités dont j'ai parlé plus tôt dans mon exposé : la continuité de l'ordre du symbolique, de la structure, ou *tiérvéité*, et la continuité psychique, archaïque, celle du pathique, du sous-jacent, ou *priméité*. Ce nouage entre ces deux

²⁷ La rencontre de la psychothérapie institutionnelle avec la sémiotique peircienne, par l'intermédiaire de Michel Balat, à la fin des années 1980, a constitué, selon moi, la dernière étape où cette psychiatrie a profondément renouvelé et confirmé sa théorie et sa clinique, trouvant à la fois, dans cet abord logique, une relève sur le plan de la théorie du langage (et pas seulement de la langue) et sur le plan de l'articulation logique entre métapsychologie du sujet, clinique institutionnelle et phénoménologie quotidienne du pathique et de la pulsion. Jean Oury, Pierre Delion, Danielle Roulot sont les trois principales voix qui ont « parlé la psychothérapie institutionnelle » (et toute son assise dans la dialectique pulsionnelle) dans ce langage théorique qui s'est révélé non seulement d'une très profonde homogénéité avec les nervures les plus intimes de cette clinique, mais a constitué l'outil logique d'une alliance rénovée entre psychanalyse et langage (et pas seulement langue...).

continuités ne peut que s'opérer en actes, concrètement, à travers la décision véritable du sujet : c'est le geste de la *proposition*, dans la dimension de la *secondéité*. Cette secondéité, dans la praxis ouverte qui accueille la contingence du sujet, c'est celle de la proposition *abductive*, le principe qui ouvre le penser aux lois qui ne sont pas encore les siennes. Cette secondéité, c'est le lieu où le sujet doit soutenir les conséquences auxquelles prête sa décision d'avoir tenu compte, comme principe de tiercéité, du fait que, sous-jacent, quelque chose de l'ordre du possible peut être là — du *subjectum*... Sans une telle décision de l'ordre du principe, donc de la tiercéité, la secondéité ne sera jamais qu'un écrasement de la priméité. Soit un écrasement normopathe, criminel, et c'est le positivisme : la secondéité ne sera que l'application des lois générales indiscutables d'une généralité toute-puissante. Soit un écrasement, non criminel, mais tout aussi mortifère et pathologique, et que Danielle Roulot appelle la *secondéité pure* de la schizophrénie, qui tue la priméité et l'écrase en voulant l'intégrer, la dévore en voulant se tenir en coprésence avec elle, faute de pouvoir se distinguer d'elle par de la tiercéité venant introduire du passage, de l'*entre*...

Si j'évoque le nom de Danielle Roulot, ce sera pour laisser l'image de cette femme, l'une des autrices les plus importantes de la psychothérapie institutionnelle, et dont le dernier livre questionne la problématique de l'*entre*, mais sous le jour de l'*avec* — ce livre s'intitule : *L'Avec schizophrénique*. Elle l'a présenté lors de sa toute dernière apparition en public à Elne, dans l'atelier d'art-thérapie de sa grande amie Florence Fabre, un jour de décembre 2019. Elle partagea ce jour-là sa réflexion, et livra comme son testament psychiatrique en questionnant sans cesse le concept de *ma*, plus encore que celui d'*aida*. Durant cela, outre Florence et moi-même, elle était entourée de deux Michel. L'un, Michel Lecarpentier, est connu de nos amis japonais, car il a été l'un des continuateurs de la rencontre de la psychothérapie institutionnelle avec le Japon, après Jean Oury. L'autre Michel était Michel Balat, le sémioticien qui, lui, faisait résonner la présence du *Tchouang-Tseu*, si proche de sa logique vague. C'est au nom, et sous le signe, de ce visage entouré de Danielle Roulot que j'ai voulu essayer d'articuler ces propos. — Voilà...

BIBLIOGRAPHIE

- Adorno, Theodor W., *Dialectique négative*, Paris, Payot, « Critique de la politique », 1992 (édition allemande : 1978).
- Alba, Victor, *Histoire du Poum*, Paris, Ivrea, 1975.
- Apprill, Olivier, Une Avant-garde psychiatrique. Le moment GTPSI (1960-1966), Paris, Epel, « Des sources », 2013.
- Balat, Michel, *Des Fondements sémiotiques de la psychanalyse. Peirce après Freud et Lacan*, Paris, L'Harmattan, « Ouverture philosophique », 2000 (version abrégée de la thèse d'État de 1986).
- Balat, Michel, *Psychanalyse, logique, éveil de coma. Le musement du scribe*, Paris, L'Harmattan, 2000.
- Billeter, Jean-François, *Études sur Tchouang-Tseu*, Paris, Allia, 2004.
- Billeter, Jean-François, *Leçons sur Tchouang-Tseu*, Paris, Allia, 2016 (2002).
- Billeter, Jean-François, *Un Paradigme*, Paris, Allia, 2017 (2012).
- Chauviré, Christiane, *Peirce et la Signification. Introduction à la logique du vague*, Paris, Puf, « Philosophie d'aujourd'hui », 1995.
- Delion, Pierre, *L'Enfant autiste, le bébé et la sémiotique*, Paris, Puf, « Le fil rouge », 2000.
- Delion, Pierre, Miwaki, Yasuo, *Qu'est-ce que la psychothérapie institutionnelle ?*, Paris, Éditions d'Une, 2018.
- Guattari, Félix, *Psychanalyse et Transversalité*, « Le Scaj, m'sieurs-dames »
- Kimura Bin, « La psychopathologie de la contingence, ou la perte du lieu d'être chez le schizophrène » (traduction de Joël Boudierlique, Claire Vincent, Britta Stadelmann-Boutry), *Études phénoménologiques* n°25, Bruxelles, Éditions Ousia, 1997, pp. 31-49.
- Kimura Bin, *L'Entre. Une approche phénoménologique de la schizophrénie* (traduction de Claire Vincent), Grenoble, Jérôme Millon, « Krisis », 2000 (1988).
- Laffitte, Pierre Johan, « Le Concept de Collectif chez Jean Oury », *Politiques de la communauté, Chimères* n°87, février 2016, p.193-202.
- Laffitte, Pierre Johan, « Parler du sujet sans en parler. La narrativité, modalité de l'intégration, et la métapsychologie », in Chantal Clouard, Bernard Golse, Alain Vanier, éd., *La Narrativité. Racines, enjeux et ouvertures*, Actes du Colloque international de Cerisy (août 2012), Paris, InPress, p.117-134.
- Laffitte, Pierre Johan, *Le Langage en deçà des mots. Rencontre à l'aube du langage entre psychothérapie institutionnelle et sémiotique peircienne*, Paris, Éditions d'Une, 2021.
- Laffitte, Pierre Johan, « Il était une fois une conteuse. Hommage à Danielle Roulot », *Institutions*, n°67, printemps 2021 (initialement paru dans *Rédactions en chaîne*, n°1, journal coopératif du DU « Psychothérapie institutionnelle et psychiatrie de secteur », Université de Paris 7-Denis Diderot)
- Laplantine, François, *Non. Négation, négatif, négativité entre Chine, Japon et Europe*, Lyon, De l'Incidence Éditeur, 2016.
- Maldiney, Henri, *Aîtres de la langue et demeures de la pensée*, Lausanne, L'Âge d'homme, « Amers », 1075.
- Maldiney, Henri, *Art et Existence*, Paris, Klincksieck, 2017 (1985).
- Maldiney, Henri, *Penser l'homme et la folie*, Grenoble, Jérôme Millon, « Krisis », 2007 (1991).
- Maldiney, Henri, *Regard Parole Espace*, Paris, Cerf, 2012.
- Oury, Jean, *Hiérarchie et Sous-jacence*, Cour-Cheverny, Institutions, « La boîte à outils », 2013.
- Oury, Jean, *L'Aliénation* (Séminaire de Sainte-Anne, dixième année), Paris, Galilée, 1992.
- Oury, Jean, *Le Collectif. Séminaire de Sainte-Anne, Cahier n°1, 4^e année*, Paris, Éditions du Scarabée-Céméa, « L'ouverture Psychiatrique », 1986, rééd. Nîmes, Champ social Éditions, « Psychothérapie institutionnelle ».
- Oury, Jean, « Place de la psychothérapie institutionnelle », in Coll., *Psychanalyse et Politique, Colloque de Milan, 1973*, Paris, Seuil, 1974, repris in Jean Oury, *Onze heures du soir à La Borde, essais sur la psychothérapie institutionnelle*, Paris, Galilée, Débats, 1980, p.20-21.
- Oury, Jean, *Séminaires de Sainte-Anne*, tapuscrits consultés dans les archives de l'auteur, Clinique de La Borde.
- Pankow, Gisela, *L'homme et sa psychose*, Paris, Aubier-Montaigne, 1969, rééd. Paris, Flammarion, « Champs », 1993.

- Peirce, Charles Sander, *Écrits sur le signe*, rassemblés, traduits et commentés par Gérard Deledalle, Paris, Le Seuil, « L'Ordre philosophique », 1978.
- Peirce, Charles Sander, *Les textes logiques de C.S. Peirce du Dictionnaire de J.M. Baldwin*, traduction de Michel Balat, Gérard Deledalle, Janice Deledalle-Rhodes, Nîmes, Champ social Éditions, Essais, 2007.
- Roulot, Danielle, *Paysages de l'impossible. Clinique des psychoses*, Nîmes, Champ social, « Psychothérapie institutionnelle », 2003, p.119-140.
- Roulot, Danielle, *Schizophrénie et langage ou « Que veut dire le mot chapeau ? »*, Toulouse, Érès, « Des Travaux et des Jours », 2004.
- Roulot, Danielle, *L'Avec schizophrénique*, Paris, Hermann, 2014.
- Schotte, Jacques, *Nosographie. La nosographie psychiatrique comme patho-analyse de notre condition, cours 977-78*, texte établi par Olivier Legré, Cour-Cheverny, Institutions, « La boîte à outils », 2011.
- Schotte, Jacques, *Vers l'anthropopsychiatrie. Un parcours*, Paris, Hermann, 2008.
- Sédât, Jacques, *Comprendre Freud*, Paris, Armand Colin, « Lire et comprendre », 2012.
- Vasquez, Aïda et Oury, Fernand, *Vers une pédagogie institutionnelle*, Paris, François Maspero, « Preuves à l'appui » (réédition Vigneux, Matrice, 1997).
- Winnicott, Donald, *La Nature humaine*, Paris, Gallimard, « Connaissance de l'inconscient », 1990.

CLINIQUE DU SENS ET PATHOLOGIE DE L'INTÉGRATION (AU SUJET DE LOGIQUE DU SENS DE GILLES DELEUZE)²⁸

Pierre Johan Laffitte²⁹

La question du sens ne « s'applique pas » à tel ou tel domaine. Sa logique mérite un traitement autre que de le réduire à un problème sémantique, syntaxique ou pragmatique. Ni signification, ni correction expressive, ni engagement d'un acte de parole ou son interprétation, le sens serait plutôt leur condition de possibilité, leur « champ transcendantal ». Le plus grand penseur de cette singularité du sens est sans doute Gilles Deleuze, qui en a questionné les chatoiements en métaphysicien, mais aussi dans les arts (littérature, peinture, cinéma), la clinique et le politique, tendu vers le souci fondamental de la « grande santé » de la pensée, luttant contre toutes les réactivités (dans une filiation nietzschéenne), visant à ne rien céder sur la vraie vie (droit issue du Livre V de l'*Éthique*), et promouvant la singularité des événements.

Deleuze traque les pathologies des systèmes (onto-)logiques, et son travail constitue indissociablement une clinique du penser, et ce, dès *Logique du sens*, moment majeur où se déploie le souci du sens et des pathologies pouvant l'affecter. Outre une description de cette logique et de cette clinique du sens, j'en proposerai une analyse au crible de la notion d'intégration, dont les avatars marquent, de façon sous-jacente, les étapes majeures de la critique et de l'affirmation deleuziennes. Ici, « logique » et « clinique » désigneront non des domaines théoriques ou pratiques, mais des dimensions transversales à tout domaine : éducation, psychiatrie, vie quotidienne, etc. Si notre discussion restera ici à un niveau conceptuel, la pédagogie, comme toute autre praxis véritable, pourra légitimement se sentir concernée par de tels fondements. Et ce, ne serait-ce que parce que Deleuze, suite à *Logique du sens*, rencontrera la psychothérapie, mais aussi la pédagogie, institutionnelles via Félix Guattari, psychanalyste à La Borde et ancien élève de Fernand Oury, et que ces deux praxis sont à l'origine des réorientations radicales qui mèneront Deleuze à *Capitalisme et Schizophrénie*, relève majeure et définitive de *Logique du sens*.

I. DIRE L'ÊTRE, REPÉRER DES PATHOLOGIES

1. Surface logique du sens : genèse de l'être et du langage

Pour Deleuze, le sens, ni logos ni étant, n'existe complètement ni dans le langage ni dans les corps ou les choses. Dans le langage règne la signification, et dans les corps, les qualités. Ni haut ni profond, l'ordre du sens est la surface pure, à la frontière entre profondeur des corps et abstractions du langage.

Ordre des profondeurs pures, les corps font l'objet d'une genèse ontologique. La production du langage qui lui correspond existe sous forme de propositions, même abstraites, désignant et signifiant ces corps, et manifestant ainsi le point de vue d'un sujet. Pareille conception du langage, d'inspiration pragmatique, n'est ni un réalisme, ni un positivisme : la série des propositions ne colle pas naturellement à la série des corps, et pas moins ne dit-elle l'intégralité du réel une fois pour toutes. Au contraire, la question est : comment le langage émerge de l'ordre des choses (genèse biopsychique de l'appareil langagier), s'en différencie (passer du son au signifiant : c'est tout l'enjeu de l'oralité et du code) et s'y articule (faire retour dans le réel en lui imposant son action : *quand dire, c'est faire...*), sans pour autant se résoudre à n'en être que la doublure (réalisme/positivisme), ni risquer en permanence de revenir s'abîmer dans le puits sans fond du réel des corps (psychose) ?

Ce qui distingue et distribue les deux ordres, les deux séries, c'est le sens, surface articulatoire qui relie telle proposition langagière à tel état de choses, et permet de dire *quelque chose* à propos de *quelque chose*. La fonction du sens, qui n'a rien à voir avec dire le faux ou le vrai, est de rendre possible les conditions pour *pouvoir* articuler « telle chose est (...) » ou « elle n'est pas (...) ». Symétriquement le sens n'existe pas dans les corps, ni comme un corps : c'est un événement incorporel qui survient aux corps, qui *leur arrive* et introduit dans leur règne une dimension singulière : le symbolique.

Le sens est surface. Non isolable ou repérable comme un être réel, il est un incorporel émergeant des corps, sans exister comme corps : sa genèse est logique, et non ontologique. S'il n'existe pas, en revanche le sens subsiste ou insiste. Où ? Non pas « dans », mais *à travers* le langage, du fait même qu'une proposition énonce une signification à propos d'une chose. Le sens « double » tout langage, il est l'organisation secondaire reliant l'ordre primaire des corps et les ordonnancements tertiaires du langage : ni profond, ni haut.

Évaluant sur un plan, le sens n'obéit pas à la logique classique qui prévaut dans l'architecture des propositions. Ce qui s'y passe n'est pas du langage, mais ce qui fonde le langage : le sens fait exister ce qui l'exprime. Or nous, êtres de langage, sommes déjà des effets de sens, dès lors que nous parlons ou sommes parlés : depuis l'intérieur du langage, nous ne

²⁸ Ce texte est la version abrégée et réécrite in Georges Bertin, éd., *Herméneutiques et dynamiques du sens, Année de la recherche en sciences de l'éducation* n°2019, p.135-146. Le texte original a été écrit pour une intervention en 2012 à l'Université de Canterbury, et se situe dans le recueil « Écrits pour l'HDR », dans le volume « Aux bords de la clinique ».

²⁹ Université de Paris 8-Saint-Denis, Laboratoire Experice.

comprenons ce fonctionnement surfaciel que de façon déformée, sous le jour du paradoxe. Le grand auteur de *Logique du sens* est Lewis Carroll, découvreur des paradoxes du sens, dont il a su avec génie énoncer le... *non-sense*.

Cette rencontre entre langage et corps est singulière : elle survient aux corps, mais la logique du langage, si elle tente de l'appréhender, n'en décide pas. Cette singularité est un événement. Il n'y a donc pas à se demander « Quel est le sens d'un événement ? » : le sens *est* l'événement. Sa signification, sa portée, sont une autre question, dont nous, sujets de langage et de corps, nous emparons ; mais l'événement, lui, demeure antérieur à ce commerce des mots et des choses qu'il rend possible. Les événements arrivent aux choses et fondent le langage : les choses n'ont rien demandé, le langage ne saurait leur adresser sa demande sans une instance de passage. Pour autant, il n'y aura pas sens, un événement ne s'inscrira pas, s'il n'y a pas advenue réelle de ce bouleversement aux choses ; et ce bouleversement sera sans existence s'il n'est pas inscrit quelque part, tissé en langage. Sans cela, nul agencement singulier ne peut, articulant la série de son état à la série de son interprétation, faire bifurquer et évoluer sa situation d'advenue. On passe d'une série à l'autre selon un ordre déployé par, sur, la surface liante : on n'épingle rien à la surface du sens, à jamais insaisissable.

2. De l'ontologie à la clinique

La clinique deleuzienne établit les pathologies liées aux dysfonctionnements de la surface du sens : déchirure, suppression. L'opération du sens comme distribution corps/langage rapproche ici Deleuze de Lacan, pour qui la fonction symbolique structure la psyché. Le réel inconscient, hors toute proposition imaginaire, est « ce qui ne cesse pas de ne pas s'écrire » ; du sens ne se produit, une interprétation (énoncée ou non) n'émerge, que quand se nouent l'ordre du réel et l'ordre des échanges (énoncés, agis, vécus). La vie psychique se structure en un principe de distinction *et* de liaison entre le Moi, lieu du rapport spéculaire à la réalité et au monde, et le Sujet inconscient, radicalement refoulé. La conscience suit le principe de réalité, surdéterminée par le principe de plaisir et, par-delà, par toute la tellurique inconsciente. Partant, Deleuze repère deux pathologies symétriques.

Une pathologie fait perdre au langage ce qui le distingue des corps, les mots ne sont alors plus que choses : psychose. Tant que la psyché, opérant la distribution des deux séries, relie et distingue conscience et inconscient, moyennant des tensions entre réalité et plaisir, on reste plus ou moins dans la névrose ; mais lorsque se mélangent les deux séries, alors le langage plonge dans la profondeur des corps, perdant l'infime pellicule du sens qui l'en distinguait. Dans cet état psychotique, les mots perdent leur existence de mots et n'existent plus que comme qualités de corps. Dans l'hallucination et le délire, les mots violent, coupent. À l'univers paradoxal de Carroll succède le chaos d'Antonin Artaud : la profondeur des pulsions remonte engloutir l'aire du langage. Cette pathologie est mélange de niveaux, effondrement de l'édifice sémiotique dans le sans-fond des corps où rien n'advient : nul événement, mais du désastre. Nul rythme, mais du vertige sans fin.

Dans la pathologie inverse, la rationalité classique, propositionnelle, régit tout, mutilant la multiplicité des qualités de corps pour n'élire que les attributs et relations dicibles et réglables par des propositions. Deleuze voit là, avec Kant, la « maladie » propre à la métaphysique classique ; mais il y voit plus radicalement, avec Nietzsche, la ruine de la philosophie classique, critique et dialectique. Mais au-delà, ce règne du pur ordre tertiaire du langage, on peut conjecturer qu'il s'agit de ce que le psychiatre Jean Oury appelle, avec humour (mais sérieusement !) la « normopathie », pathologie forclosée à tout ce qui, même de loin, impose l'évidence des pulsions, du désir, de l'angoisse. On peut également penser à un autre cas de figure, à une création non-humaine, pure rationalité, pure croyance, pure « logique » : colonisation du réel par les seules lois de nos propositions, dirait Deleuze. Alors, il n'est plus besoin de sens : si l'on ne s'intéresse plus au réel, à ce qui enraye nos propositions et renvoie à nos profondeurs, alors à quoi bon se préoccuper de la surface du sens soucieuse de ces profondeurs ? Pareille forclusion est l'antichambre à l'élimination totale des corps, de leurs âmes et de leurs restes. Les génocides concertés en ont été la réalisation historique propre au XX^e siècle : mais alors, cette pathologie n'est plus seulement la détérioration psychique ou biologique de la surface du sens, c'est son élimination volontaire et culturelle, son *assassinat*. Car ses effets sont bel et bien des états de corps réels, sous forme de désastres. Cette pathologie du règne absolu, donc fou, de l'ordre rationnel tertiaire, doit à son tour être analysée comme symptôme d'obscurcs pulsions de mort, d'inceste et de toute-puissance, mouvements profonds traversant autant le corps des individus que celui des masses.

II. MORT DU SENS PAR INTÉGRATION TOTALE

Cette dernière pathologie convoque ce qui fait le cœur de la « famille » de la métaphysique traditionnelle et de la philosophie critique, vis-à-vis de laquelle tout, en Deleuze, vise à se distinguer. Je propose de lire cette tradition au crible d'une catégorie certes pas thématisée par Deleuze, mais qui, en sous-jacence, me semble être son outil permanent : la catégorie de l'*intégration*.

1. Intégration et ontologie

L'intégration désigne un mouvement qui se retrouve dans les philosophies classiques, métaphysiques et critiques, et Deleuze analyse en particulier comment s'opère l'intégration ontologique dans les systèmes de Kant et de Leibniz. Le point décisif est que tout s'intègre de façon homogène, parfois même à la façon de cercles concentriques où l'ultime cercle fonde in fine tous les autres qui lui sont intégrés (ou qui inversement rayonnent à partir de lui). Si Leibniz, malgré le raffinement de sa monadologie, ne dépasse pas l'ultime niveau intégratif qu'est Dieu, Kant quant à lui dépasse ce modèle, et pose que pour penser un objet, il faut tout à la fois penser un monde, un sujet, un être. Le monde est ce dans quoi on intègre les

individualités ; le sujet est la fonction qui assume l'unité de cette intégration sur le mode de l'énonciation et du « point de vue », sous la forme du moi ; quant à la forme ultime de cette intégration cosmique et subjective, c'est Dieu. Toutefois, Kant ne cherche pas à connaître ces trois objets : moi, le monde, dieu. Vouloir « prouver » leur existence par les mêmes raisonnements et logiques que ceux qui régissent les autres objets de discours, vouloir les établir de l'intérieur même de ce discours, constitue un paralogisme, c'est-à-dire une erreur dans la logique intégratrice : la logique valant à un niveau d'intégration ne vaut pas à un autre, intégrant ou intégré. L'intégration est une architectonie de plans logiques hétérogènes.

Deleuze, lui, dénonce cet indépassable horizon intégratif où tout individu s'inclut dans un monde auquel est associé l'individu ultime, Dieu. Pareil système a beau développer sa logique à l'échelle universelle du monde, il n'est fondateur en rien de la mise en relation du langage et des choses. La fonction manquante, c'est la surface du sens. Le monde, l'individu, la personne, sont des constructions, des représentations, soit les formes générales de liaison entre la série des corps et la série des propositions : ce qu'elles ne peuvent expliquer, c'est la surface du sens elle-même, puisque c'est elle qui rend possible leur articulation entre réel et langage. Autrement dit, l'intégration n'est qu'un effet du sens : le sens, comme place logique, reste hétérogène à toute intégration, qu'au contraire il autorise.

En cela, l'intégration est, au sens strict, *un schème anthropologique du sens*. Elle est la façon dont le monde est pensé dans un univers de langage englobant et distinguant le tout des états de choses, à travers des catégories unificatrices et clarificatrices de monde (unité et totalité du système intégratif dans son ensemble), d'individu (distinctivité et relation de classe entre individu intégrant/individu intégré) et de personne (incarnation et siège du sujet existant et synthétisant). La notion d'intégration, comme « appropriation langagière des états de chose », ici présentée de façon criticiste, est déjà une synthèse (organique, individuelle, conceptuelle).

Mais l'intégration, schème tertiaire, présuppose un champ transcendantal, anti-anthropologique : cette surface du sens qui rend possible la distinction des deux séries, états de choses et langage, et l'inscription des points singuliers qui les articulent. Ce champ distribue les singularités événementielles liant mots et corps. Alors seulement, il est possible de donner ordre à ces corps, de les rassembler et les penser au sein d'un monde, etc. Bref, la singularité du sens est pré-intégrative. L'intégration, comme telle, est déjà un « concept de névrosé » renvoyant à une image déjà plus ou moins unifiée, potentiellement organisatrice de la réalité. La surface du sens deleuzienne se trouve, elle, insaisissable, entre l'image unifiée, intégrée, du corps (mythe du névrosé) et l'abîme indifférenciée, désintégrée, du schizophrène (corps éclaté du psychotique en proie au réel).

Par intégration, il faut donc entendre le mouvement fondateur de tout système qui hiérarchise, délimite, quadrille dans sa logique l'ensemble des états de choses dont on ambitionne de rendre compte rationnellement. Cette ambition totalisante est, à ce titre, incarnée par l'ennemie deleuzienne la plus claire : la dialectique hégélienne. Le travail de résolution des contraires en une unité supérieure, synthèse dans laquelle le réel est totalement et unitairement rationnel, bloque tout développement en un point supposé final, en l'enveloppant dans son concept. Tout « dehors » est résolu, dissout. Mort.

2. Clinique de l'intégration : une pathologie chronique

Cet aboutissement totalisant correspond à la seconde forme de pathologie, et Deleuze le juge pervers, jugement qui s'éclaire sous le jour de l'intégration. *Logique du sens* remet en cause l'ensemble de cette intégration systémique. La limite théorique du paradigme intégratif se révèle quand son système ne suffit plus à rendre compte de sa genèse, laquelle est logique (du sens) ; la pathologie quant à elle se fait jour lorsque le système, ignorant cela, se détériore, et qu'au lieu d'une intégration de l'être, on assiste à la désintégration de ses constituants. L'intégration est la tentation d'un système universellement stable, mais quand elle atteint un excès pathogène, cette stabilité devient blocage ; plus le blocage sera pressant, plus les processus de désintégration seront violents, destructeurs. Le processus intégratif crée des cadres de pensée qui, même quand on cherche à les déconstruire, mènent à des contradictions s'avérant ruineuses, non plus seulement pour la théorie, mais pour le sens et son fonctionnement logique, pour le langage et son sujet.

Deleuze met cette limite et cette pathologie en lumière en faisant un portrait à sa guise de Chronos, l'un des deux visages du temps dans la pensée stoïcienne. Temps vivant des corps, de leurs états et de leurs mélanges, Chronos est le temps de la succession des présents. Passé et futur sont des relatifs par rapport à un certain présent, qui seul existe dans le temps et le remplit, permettant de penser la succession dans le temps sensible. Le présent est le temps des mélanges réels, le processus d'incorporation mesurant l'action des corps et causes. Futur et passé, eux, sont ce qui reste de passion dans un corps, et en cela, ils supposent l'action d'un corps plus puissant : en effet, ce mouvement de succession entre des moments datés n'est pensable que si on suppose un flot qui emporte l'ensemble, présent plus vaste qui intègre ces présents étroits et résorbe la relativité de ces présents entre eux : c'est le présent vécu par Dieu. On a donc un double mouvement, relatif et absolu : chaque présent renvoie à un autre relativement plus vaste (un instant renvoie à d'autres, un jour, une saison, une vie, une époque), et ce mouvement par contraction et dilatation n'est que l'expression du vaste présent divin. On retrouve ici le schéma intégratif dans sa plus parfaite expression : « Un emboîtement, un enroulement de présents relatifs, avec Dieu pour cercle extrême ou enveloppe extérieure, tel est Chronos. »

Le temps cosmique est le grand mélange unifiant les causes corporelles entre elles, les localisant selon un ordre chronologique ; mais le cercle englobant limite et mesure l'activité présente de tous ces éléments. À hauteur de l'ultime cercle, à hauteur du Cosmos, règne un autre temps, « chronique », vécu par un dieu et où chaque période cosmique est identique à la précédente et où tout est simultané. Chaque parcelle du cosmos est ultimement intégrée dans la vie de son cercle intégrateur ultime, et l'action de Chronos embrasse, et embrase, anime ces présents. Hiérarchies entre éléments intégrant et éléments intégrés, relations de supériorité et d'inclusion, d'infériorité et d'appartenance, tout cela peut avoir une valeur descriptive

pleinement opératoire, que Deleuze la traduit ainsi : Chronos est l'équilibre imposé par la raison cosmique au présent des corps. Tant que l'ensemble demeure régulièrement intégré, tout va.

Mais quand ces relations ne suffisent plus à maintenir l'équilibre et l'harmonie entre les éléments, alors surgit l'abîme, et l'intégration se révèle pathologique. Quand le présent des corps soudain cesse sa fidèle intégration à l'ordre nécessaire du Cosmos, il devient déferlement de forces anarchiques et destructrices. Lorsqu'il sort de cet équilibre, alors se déchainent les figures de la désintégration. Le devenir-fou envahit toutes les couches censées l'intégrer rationnellement. Les cercles intégrés n'obéissent plus aux lois intégratrices qui communiquent localement le mouvement divin. Embrassement et animation cèdent le pas devant le déferlement sans règles des forces des profondeurs. Le feu brûle et l'âme s'affole, retrouvant ici la première forme de pathologie décrite plus haut, l'engouffrement dans la profondeur des corps. Deleuze rapproche la pathologie « chronique » de la pathologie psychotique, comme deux aspects cliniques du même dérèglement. Toute pathologie concernant les corps et leur ordonnancement est fondamentalement logique, c'est-à-dire lié au langage. Les corps ne sont régulés que lorsqu'un ordre logique survient et les ordonne : lorsque cesse ou dysfonctionne cet ordre, tout est englouti dans le devenir-fou des profondeurs. C'est la désintégration de l'ordre logique, et de ce qui construit le langage.

Qu'est-ce qui distingue fondamentalement le bon mélange du mauvais, le mauvais Chronos du devenir-fou des profondeurs, et le présent vivant du bon Chronos ? Posant cette question, Deleuze voit la conception chronique du temps incapable d'y répondre : échec de la pensée, dimension du désastre.

D'où Chronos, mouvement réglé des présents vastes et profonds, tient sa mesure assurée hors du fondamental devenir-fou des profondeurs, trouble mélange du local de l'universel se dérochant au présent ? (...) Saturne gronde au fond de Zeus. Le devenir pur et démesuré des qualités menace du dedans l'ordre des corps qualifiés. Les corps ont perdu leur mesure et ne sont plus que des simulacres. Le passé et le futur comme forces déchainées prennent leur revanche, en un seul et même abîme qui menace le présent et tout ce qui existe. [Le problème est que] la subversion interne du présent dans le temps, le temps n'a que le présent pour l'exprimer, précisément parce qu'elle est interne et profonde. La revanche du futur et du passé sur le présent, Chronos doit encore l'exprimer en termes de présent, les seuls termes qu'il comprend et qui l'affectent. C'est sa manière à lui de vouloir mourir. C'est donc encore un présent terrifiant, démesuré, qui esquivé et subvertit l'autre, le bon présent. De mélange corporel, Chronos est devenu coupure profonde. C'est en ce sens que les aventures du présent se sont manifestées dans Chronos, et conformément aux deux aspects du présent chronique, mouvement absolu et mouvement relatif, présent global et présent partiel : par rapport à lui-même en profondeur, en tant qu'il éclate ou se contracte (mouvement de la schizophrénie) ; et par rapport à son extension plus ou moins vaste, en fonction d'un futur et d'un passé délirants (mouvement de la manie dépressive).

Deleuze dresse ici le tableau non pas tant des pathologies de l'intégration temporelle, que des pathologies de l'intégration du point de vue du temps, sous sa forme temporelle. Mais la question se pose toujours dans les mêmes termes intégrateurs : qu'est-ce qui peut assurer à un niveau intégrant de ne pas se voir submergé par ce qu'il intègre ? Inversement, qu'est-ce qui peut assurer à un niveau d'être, à une population d'individus, de ne pas être soudain privés du cercle intégrateur qui leur assurait cette unité et cette existence hors desquelles l'individu s'atomise en une addition sans fin, régressant sans point d'arrêt ? Qu'est-ce qui fixe l'ordre des niveaux intégrant et des niveaux intégrés en une forme et une dynamique qui domptent et canalisent sa force qui sinon, hors de toute mesure et de toute maîtrise, pourrait se déchaîner, destructrice au lieu de substantielle ? Telle est l'aporie du paradigme intégrateur classique, qui emporte le sort de Chronos.

III. REDÉPLOIEMENT DU SENS PAR DÉS-INTÉGRATION : DU CHRONIQUE À L'OUVERT

1. Aion, visage ouvert du temps

Face à l'aporie où s'épuise et s'échoue Chronos, la grande santé consiste, pour Deleuze comme pour Nietzsche, dans l'indifférence. *Chronos veut mourir, mais déjà n'est-ce pas faire place à une autre lecture du temps ?* Cette autre lecture permettrait de sortir de l'intégration réduite à une concaténation de niveaux intégrant/intégrés empêchant de penser comment se distribuent ces deux niveaux ou séries, celle, intégrée, de l'état des choses, des corps, des causes et de leur mélange, et celle, intégrante, des propositions langagières qui, à propos de ces choses, tentent de les ordonner. Cette autre lecture réintroduirait une dimension irréductible qui, vis-à-vis du système concentrique, « prendrait la tangente » : la pure surface du sens, hors de toute intégration. Neutraliser le jeu de ces poupées russes métaphysiques, c'est redéployer ce qui en lui était intégrateur : non pas céder à la tentation de le « désintégrer », puisque cette violence autodestructrice ne fait qu'empirer les conséquences de l'aporie intégratrice, mais déplier l'organisation circulaire tout le long de cette surface qui n'est ni dans les choses, ni dans le langage et qui, justement pour cela, les distingue et dissout les mélanges catastrophiques.

Cet autre visage du temps, c'est Aion, temps propre du sens (tout comme la surface pure en est l'espace) où survient l'événement. L'Aion des surfaces est un instant sans épaisseur ni extension, qui subdivise chaque présent en passé et futur tout à la fois : temps de l'événement qui reconfigure le passé autant qu'il ouvre des futurs imprévus, jaillissant dans la localité d'un moment qu'il rend à sa potentialité illimitée. Au lieu, comme dans les paradoxes chroniques, de faire du présent un lieu d'affolement où tout se mélange, où la folie abolit tout repère, toute valeur et donc toute progression, Aion démultiplie la puissance de l'instant en futur et en passé insistants, distinguant le moment de tout présent assignable, fixable. Au lieu du vertige, l'envolée d'un rythme.

La confrontation entre Chronos et Aion reflète la distinction entre d'un côté un système intégratif bloqué, incapable de rendre compte de sa disposition, sa fluidité et son harmonie, autant que de ses tragiques effets de désintégratifs ; et de l'autre côté, une logique superficielle refusant de céder aux contradictions apparemment inévitables de l'intégration et, ce faisant, qui assainit l'abord des pathologies de la pensée. Deleuze ne nie pas Chronos, mais sa prétention à rendre compte de la genèse de l'être et du langage, et de leurs rapports : sans Aion, à l'effectuation toujours circonstanciée, mais aux effets illimités et

fulgurants, pas de Chronos organisateur des effets d'infini dans un univers ultimement limité par son cercle concentrique ultime. Par là, Deleuze procède à une « métaontologie », un peu à la façon dont Freud a dû mener son effort jusqu'à une « métapsychologie ». Le psychanalyste a réussi à se défaire des impasses d'un abord conscient des pathologies psychiques, mais au prix d'une refondation complète de la psychologie à un niveau plus archaïque encore, qui ne nie pas la conscience, mais la met à sa place logique, seconde par rapport aux structurations inconscientes du psychisme. Le métaphysicien, lui, tient jusqu'au bout l'hypothèse d'un champ transcendantal impersonnel. Il remonte jusqu'au règne des singularités pures de l'événement et du sens, logiquement premières par rapport à toute proposition ontologique.

2. Logique du sens, par-delà tout abord réductionniste

Face aux blocages qui obligent à leur mise à bas lorsque la pression qu'ils exercent devient excessivement forte, face à la pathologie de l'intégration « pauvre », qui mène à un engouffrement en guise de désintégration, Deleuze oppose une ontologie de l'ouvert, du redéploiement et du passage. La surface du sens est l'opérateur qui rend possible le rapport sain entre états des choses et propositions. « Sens » est le nom de cette qualité d'ouverture ainsi qu'à sa production et « logique » est le type de rationalité qui correspond à son appréhension, car on ne peut en faire ni une dogmatique (c'est l'échec de la métaphysique traditionnelle), ni plus largement une syntaxe ou une sémantique (le sens n'est pas attrapable, fixable, signifiable sans perte dans les propositions : réticence au *linguistic turn*), ni même une physique (le sens n'est pas lié à un pouvoir-dire physiologique : il est un incorporel). Sur cette peau circulent les singularités, les événements adviennent aux corps sans être eux-mêmes corps, les langages (tous, pas leur réduction à un idéal sémantico-syntaxique) déchainent corps et désirs sans se confondre avec eux, où désir et angoisse attaquent les scléroses du penser sans l'engloutir ni être châtrés en retour de leur force réelle, libérant ce qui peut devenir parole singulière, qui affirme toujours un peu plus loin une articulation unique. C'est le règne de « la grande santé » : déploiement de paroles créatrices et d'actes faisant événement, provoquant un effet d'« interprétation », à entendre ici au sens lacanien de « déchainement d'une vérité », c'est-à-dire tout sauf l'ordonnance délivrée d'un énoncé supposé « parler de quelque chose » : nul réalisme qui assure d'une vérité contenue dans un réel préexistant, fondement d'une vériconditionnalité comme seul critère du sens ; la réticence deleuzienne à tout positivisme est constante. Le sens évolue dans sa dimension propre.

La clinique deleuzienne, en fin de compte, est la suivante : à la racine de ce qui unifie et intègre, penser à rebours la présence rhizomique d'une échappée aux blocages d'un tel système ; à la base de toute proposition cosmologique, critique ou dialectique, la logique du sens comme genèse ontologique anté-individuelle, anté-subjective, anté-cosmique. Une ontologie de la neutralité radicale n'ayant pas d'objet (monde, moi, Dieu ; individus, personnes, choses), mais un souci : la singularité des événements, la logique de leurs paraîtres, distributions et déplacements sur la surface pure où le sens agit comme force de (ré-)agencement permanent. Si l'ontologie rend compte de tels mouvements, elle peut sortir de la fatalité des fermetures de l'intégration.

DE LA THÉORIE RESTREINTE DU SENS À LA THÉORIE DÉMULTIPLIÉE DES AGENCEMENTS

Deleuze atteint son double objectif : son ontologie du multiple redirige la clinique des pathologies de l'intégration vers la « grande santé » des ouvertures et désenclavements. C'est ce programme que va poursuivre, ô combien, la suite de l'œuvre. *Logique du sens* reste une théorie « restreinte » des singularités : présente partout où du sens se produit, cette logique n'en reste pas moins la théorie qui relie les langages et les étants. De là à produire une théorie générale des multiplicités et de leurs agencements, et à penser ces phénomènes à l'échelle de tout ce qui est, il y a un pas... que franchira *Mille Plateaux*, pointe extrême de l'ontologie, œuvre amazonienne où coulent les flux d'une radicalité philosophique à la fertilité contaminante. *Mille Plateaux* sera une *physique* du sens, cosmogonie machinique et rhizomique de désirs, signes et mondes, où les thèses sous-jacentes à *Logique du sens* remontent elles-mêmes à la surface, qui se radicalise, ou plutôt se « radicellise », tant sa dynamique s'ouvre à tout ce qui vit, existe et insiste. Mais seulement une fois advenu l'événement nommé *Félix*, désormais insécable de celui de Deleuze.

Or à travers Guattari, la constellation de la pédagogie et de la psychothérapie institutionnelles se devine. Dans l'histoire des pathologies de l'intégration, ces praxis ont œuvré à renverser les aliénations en une logique *pour* le sens, dans le quotidien restreint des classes et des hôpitaux. À cette aune, le moindre club thérapeutique, le moindre Quoi de neuf ?, surfaces logiques concrètes, ont plus de portée révolutionnaire que n'importe quel manifeste.

Ce fut l'honneur d'un Deleuze que d'être saisi par cela, aussi.

Bibliographie

Deleuze, Gilles, 1969, *Logique du sens*, Paris, Minuit

Deleuze, Gilles, Guattari, Félix, 1980, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit

IDÉAL, DIFFÉRENCE ET INTÉGRATION

PROPOSITIONS SUR LA NOTION D'INTÉGRATION À LA RENAISSANCE

QUELQUES ÉLÉMENTS HISTORIQUES POUR L'ANTHROPOLOGIE DU SENS

pljaffitte@almageste.net

Voici le texte, légèrement amendé, d'une intervention faite lors d'une séance de l'Atelier XVI^e siècle, groupe de recherche du département de Stylistique et de langue françaises de l'Université de Paris-Sorbonne. Cet Atelier a été fondé par Mireille Huchon en 1999, et animé par Trung Tran Quoc. J'y ai longtemps participé, avec bonheur.

J'ai livré, le 6 juin 2015, ces propos qui condensent une étude plus longue consacrée aux thèses que Jean Lecoïnte déploie dans un ouvrage majeur, L'Idéal et la Différence. La perception de la personnalité littéraire à la Renaissance (Genève, Droz, « Travaux d'Humanisme et de Renaissance » n^oCCLXXV, 1993)³⁰.

Chers amis, les réflexions d'ordre général que j'aimerais partager avec vous s'articulent à partir de *L'Idéal et la Différence*, de Jean Lecoïnte. Cet ouvrage, classique, étudie la perception de la *personnalité* d'un style, d'un auteur, du Trecento italien aux *Essais* de Montaigne. Cette enquête pose des repères dans le passage d'une ère dominée par l'Idéal, critérium récapitulatif toute valeur rhétorique et poétique, à une ère où la Différence est peu à peu reconnue à même hauteur que l'Idéal, puis en tant que telle, surtout sous le signe du génie poétique inspiré. L'émancipation de la Différence et son assumption reconfigurent profondément l'ensemble des catégories rhétoriques de la *personnalité*, les émancipant de la conception traditionnelle de la parole poétique.

Cette domination traditionnelle, Lecoïnte la définit comme une *structure hiérarchique*, notion qu'il reprend au sociologue Louis Dumont. Cette hiérarchie désigne une série de systèmes d'oppositions inégalitaires et complémentaires qui *se subordonnent les uns aux autres sur une échelle des degrés de valeur, entre un « haut » et un « bas »*. De cette structure hiérarchique, une caractéristique paradoxale, mais en fait fondamentale, est *l'englobement par le contraire*. *Englobement par le contraire* désigne un phénomène d'intégration d'une diversité donnée par un terme qui l'incarne par excellence : *Le terme supérieur inclut d'une certaine façon les termes inférieurs, il les récapitule et se signale même comme le terme dominant par cette aptitude récapitulative, totalisatrice. Ce type de structure mentale est présente dans l'ensemble du système de pensée de la tradition scolaire, au-delà de la diversité de ses manifestations, et dont (...) le domaine rhétorique ne peut être isolé*. Partant, la thèse de Lecoïnte est que cette structuration hiérarchique cédera la place, sous le signe de la Différence, à une ouverture antihiérarchique.

Ce que je voudrais commenter, c'est la présence, dans les objets qu'analyse Lecoïnte, de cette notion sous-jacente d'*intégration*. À première vue, cette notion semblera peut-être triviale, et peut-être cette trivialité est-elle exacte. Avant de répondre à cela, on peut au moins repérer trois grands types d'intégration. Fondamentalement, l'intégration structure des édifices théoriques entiers, qui sous-tendent la cosmologie et l'anthropologie du système rhétorique traditionnel. Ensuite, l'intégration est repérable sur le plan culturel, à travers des comportements, des catégories de perception, d'éducation, de jugement. Enfin, l'intégration est observable formellement, à travers l'organisation esthétique d'œuvres et de styles. C'est ce spectre que parcourt *L'Idéal et la Différence*, et que je vais suivre à mon tour.

Voyons les deux premiers types d'intégration, ceux de la rhétorique scolaire et du substrat philosophique qui la fonde. En son sein, toute chose est pensée et énoncée selon sa place plus ou moins intégrée, inférieure, ou intégratrice, supérieure. Pareille hiérarchie se trouvait déjà dans chacune des grandes philosophies antiques : théorie de la participation chez Platon, moteur premier chez Aristote, conception du temps et du cosmos dans le stoïcisme. Par-delà des perspectives profondément divergentes, ces philosophies reposent sur une puissance intégratrice commune.

La tradition scolaire reste globalement aristotélicienne (cela se repère à travers la théorie des humeurs, les échelles de style, la physique et bien sûr la théologie : par exemple, on retrouvera chez Saint Thomas la récapitulation aristotélicienne des différentes *espèces* par le *genre*). Cette hiérarchie, parce qu'aristotélicienne, octroie une autonomie relative à la rhétorique qui, bien qu'intégrée à un niveau hiérarchiquement second, conserve son irréductibilité : elle n'acquiesce pas immédiatement aux lois immuables de l'être ni de la nature, et demeure l'art du probable et du possible. La *Rhétorique* n'est ni l'*Éthique à Nicomaque* ni la *Poétique*. Ce qui la régit est le principe d'*analogie*, de

³⁰ Pour cette étude, « Idéal, différence, intégration. De l'anthropologie du sens dans *L'Idéal et la Différence* », non parue, cf. *infra*.

proportion, qui informe l'art de la parole, via les notions de *decorum* et d'*aptum*, ou : *convenance*. L'enjeu de l'analogie est le fondement de la fidélité de la parole aux choses qu'elle énonce : préserver une correspondance structurelle avec l'univers prime sur la conformation morale et la fidélité mimétique de *représentation*, de *figuration*, réaliste ou subjective, au sens où nous, aujourd'hui, entendrions ces termes. Cette intégration rhétorique, et cette intégration de la rhétorique, ne signifient donc pas une pure obédience du langage aux choses, mais un travail discursif d'harmonisation de la diversité de ces choses : la rhétorique est une praxis vive, et sa dynamique oriente une technique ouverte sur le monde, et prise en charge par une subjectivité.

Cette ouverture de la technè sur la nature, monde ou sujet, s'organise d'une part autour de la catégorie de l'*ethos*, qui articule la dimension collective et individuelle, sociale et humorale, macro- et microcosmique. D'autre part, le rapport rhétorique au monde se règle selon une logique des lieux : la rhétorique obéit à une *pensée topique*, hiérarchisant différents niveaux de lieux, des plus généraux, ou *communs*, aux plus spécifiques : c'est-à-dire, là encore, un système foncièrement intégratif, dont la puissance consiste à distribuer la matière pensée et discourue au sein d'un réseau signifiant de places et de rapports, et à l'entraîner dans une dynamique. Cet outil fondamental dessine une forme (de pensée ou de propos) et imprime l'action fécondante de cette forme sur une matière a priori la plus diverse : c'est là l'une des plus fortes matrices occidentales à accueillir le contingent, et à l'intégrer, activement autant que théoriquement, dans les lois d'un logos, d'une éthique. Enfin, cette intégration ne se déploie pas seulement dans la dimension du lieu (de l'espace), mais aussi dans celle du temps, et Lecoq rappelle qu'il existe des *schèmes historiques* de la hiérarchie, dont il repère quant à lui deux modèles, dont la succession, puis la concurrence, ordonnent l'histoire du système rhétorique dans l'Occident médiéval et Renaissance : le modèle hésiodique, où l'origine incarne un Idéal perdu au seuil d'une histoire dégénérante, et le modèle biologique du cycle, dont l'*akmé* rompt le temps en deux phases, ascendante puis descendante, jusqu'au retour d'une rénovation. Ainsi chaque point du temps ne vaut, l'avenir ou l'ancestralité d'une forme ne prennent sens, qu'intégrés ou visant la réintégration dans une communauté éthique de valeurs immuable et idéale.

Concevoir l'un sans l'autre chacun de ces deux versants, éthique et topique, fait chuter tout l'édifice rhétorique. Il chute dans la machinerie statique, tournant à vide, d'une topique coupée de la singularité personnelle et de l'ouverture sur le monde ; l'intégration devient alors un figement qui dénie sa spécificité au réel : c'est là la cause majeure de son discrédit aux yeux de l'ère moderne qui, dès le XVII^e siècle en fait, et encore plus lors des siècles suivants, signe l'irréversible déclin du modèle rhétorique traditionnel, qui ne survivra que sous la forme, déjà fatale, d'une idéologie scolaire). Corollairement, l'édifice rhétorique chute par la valorisation géniale de la singularité personnelle, et alors la place du génie, fondatrice autant qu'atopique, est conçue hors de toute intégration à la logique des lieux communs. Dans cette disjonction, on repère la mort par scission de la rhétorique, sa *désintégration*, et le triomphe de la conception postromantique de la littérature.

Dans un tel contexte, comment penser les rapports entre différence et intégration ?

Tout d'abord, au sein de cette tradition hiérarchique, quelle place est faite à la Différence ? Elle est secondaire, en ceci qu'elle relève de la nature, du substrat, mais à ce titre elle est également porteuse, dans une perspective chrétienne, de la richesse et de la diversité de la Création. Hiérarchiquement, lui est dévolue une place à la fois inférieure et cependant légitime, intégrée dans la variété de la Création ; son statut, ni celui de l'être, ni du non-être, est un statut de *moindre être*. Le rôle de la nature est essentiellement passif dans *l'enseignement de la rhétorique*, qui *prend la différence pour point de départ et l'uniformité pour fin* : on ne saurait mieux désigner la tension intégratrice, à nos yeux violente, qui oriente toute la tradition scolaire (et la conception politique de la parole qui l'enveloppe) selon une *claire subordination de la nature au travail, de la matière à la forme, de la différence à l'idéal*. Mais précisément, dans cette triple subordination (matière/forme, nature/travail, différence/idéal), sous la technique sèche se révèle une anthropologie unifiée, ordonnant à la fois l'être, la praxis et le savoir. Ainsi dessiné, le paradigme de l'Idéal impose la logique intégratrice la plus stricte, où la Différence occupe une place radicalement seconde.

Ensuite, la Différence, une fois devenue à son tour paradigme organisateur de la perception de la psychologie poétique, dessinera elle aussi ses modes d'intégration : non plus totalisateurs, mais mettant en œuvre d'autres modalités plus restreintes, mais tout aussi efficaces, de nouage et de redéploiement. Autrement dit, pas moins que l'Idéal, la Différence recourt à l'outil intégratif, mais en le descendant progressivement de sa domination globalisatrice, pour en reconfigurer peu à peu la fonction. Conservation restreinte, certes, car elle s'intègre désormais à un cosmos qui lui aussi va s'ouvrant, introduisant une infinitude de la nature, *physis* autant que *psyché*, qui échappe à toute récapitulation, sinon dans l'abstraction de l'Idée : mais alors on quitte l'ère de l'Idéal incarné, pour celle de l'Idéal de l'âge classique.

En d'autres termes, toute désintégration fait émerger de nouvelles réintégrations. L'intégration n'est pas une figure historiquement limitée à la seule aire de l'Idéal hiérarchique.

L'intégration joue son rôle dans ce que Lecointe nomme *les universaux du discours critique*, ce discours qui questionne le troisième type d'intégration, auquel j'arrive à présent : les formes sensibles, esthétiques et poétiques. Je ne ferai qu'évoquer la figure, évidente, du cercle, présente par exemple depuis la représentation du temps stoïcien (dont les sphères enroulées s'intègrent au sein du grand Chronos), jusqu'à la musique des sphères, organisation concentrique et dynamique où résonne encore le moteur premier d'Aristote, et qui harmonisera jusqu'à la *Commedia* de Dante, dans laquelle le trajet du poète progresse jusqu'à la contemplation du cercle ultime, descendant d'abord parmi les cercles de l'enfer, puis ascensionnel jusqu'à mener le pèlerin sous la voûte des étoiles : là, même l'engouffrement infernal est réintégré à sa juste place dans l'ordre créé. Mais en fait, je voudrais surtout insister sur Boccace, l'héritier de Dante qui a le plus profondément réfléchi à l'efficacité organisatrice de ce schéma intégratif, avec l'architecture énonciatrice du *Decameron*, qui se pose en humble analogon de la *Commedia*. Je rappelle ce système de « poupées gigognes » : une histoire-cadre distribue cent nouvelles en dix journées, convoquant dix narrateurs à énoncer autant de sermons courtois, tous intégrés dans la sphère de voix d'un narrateur, puis d'un auteur, et finalement de Dieu. L'étagement concentrique du recueil est très clairement ordonné selon une intégration hiérarchique, dont la pureté ne souffre aucune échappée. La parole est toujours dirigée, intégrée dans un cercle strict qui régule son énonciation et sa réception. La *disposition au sens* se fait presque exclusivement selon le déploiement généralisé du schéma intégratif, une *dispositio* où le moindre élément narré est repérable et interprétable de façon adaptée au style de la prise de parole qui l'énonce. Voilà qui donne au recueil une dominante tout à fait rhétorique.

Et pourtant, cette intégration de sphères de voix nous transporte au point précis de la première affirmation à la Renaissance du génie poétique et de sa différence. Je rappelle en effet que Lecointe attribue à Boccace le premier geste d'émancipation poétique hors de la tradition scolaire, au nom du *fervor poeticus*, dans son œuvre finale, la *Genealogia deorum*. Or à mon sens, avant même ce grand-œuvre théorique, le *Decameron* affirmait déjà, de façon ambivalente, mais réelle, la nécessité de reconnaître une différence de nature à la source poétique de la parole, et donc de lui accorder un rang intégratif supérieur. En effet, l'introduction de la Troisième Journée fait embrayer la fiction sur une lecture théologique : la description du jardin où sont échangées les nouvelles est un *Jardin des Délices*, où le flot d'une fontaine allégorise le Verbe divin. À ce titre, toute la nature est récapitulée dans l'allégorie, et le livre du monde est tout entier contenu dans le livre de Dieu : on retrouve ici un naturalisme chrétien qui place clairement, selon Lecointe, Boccaccio dans une lignée franciscaine, et même, à mon sens, dans une directe descendance de la théologie de Bonaventure. Le *Decameron* se situe donc tout à fait dans une anthropologie fondée sur l'Idéale hiérarchisation du monde. La radicale « innovation » se joue dans le fait que les dix devisants, intégrés à un tel lieu, retrouvent accès à une parole inspirée. Une fois quittée Florence divinement punie par la peste, ils réinstaurent à l'écart une assemblée courtoise. Une anachorète laïque rénove la Cité humaine par le respect scrupuleux d'une éthique de la joie chrétienne. Chez cette humanité à nouveau *perita dicendi*, apte au logos, la poésie joue un rôle à la fois théologiquement humble, mais dynamiquement efficace : le régime poétique de la parole est réinstauré, mais l'orientation de son énonciation relève encore de l'ordre rhétorique de la *communitas*. Le *Decameron* reste une œuvre fortement hiérarchique, et cependant, ou plutôt *ce faisant*, il pose les fondations solides qui autorisent l'expression de la singularité poétique du sujet parlant.

Ainsi, la revendication de la différence poétique ne se constitue donc pas via une rupture radicale avec le cadre rhétorique et esthétique contemporain, mais passe par une reconfiguration de la *fonction* poétique du langage, et de la diffusion d'une telle parole dans le cadre commun de la cité. La différence du poète ne le place pas *à côté*, mais *au-dessus* : le poète n'est pas atypique, hors-normes, mais au summum d'une excellence qui s'intègre parfaitement dans les normes qu'elle incarne, transmet et infuse³¹.

Dans ce premier temps du Trecento, les deux praxis rhétorique et poétique ne montrent donc pas encore l'antagonisme *désintégrateur* dont se révéleront porteuses leurs exigences respectives : non seulement elles coexistent, mais elles se renforcent. C'est seulement dans les figures ultérieures du lyrisme inspiré, inspiré par les théories néoplatoniciennes de Marsile Ficin, et plus encore avec l'époque de Ronsard, et enfin, avec la rupture véritable introduite par les *Essais* de Montaigne, que la Différence va peu à peu gagner en puissance, en autorité et finalement en liberté. Quant à sa véritable indépendance, c'est-à-dire la revendication assumée d'une autorité de la singularité en tant que telle, dénonçant ouvertement l'idée même d'un Idéal, ce sera l'une des lignes majeures qui mènera à la genèse du romantisme de la notion de *sujet*, sur un plan tant personnel que politique.

³¹ Concernant cette illustration particulièrement claire de la structure intégratrice je renvoie ici à mon article : « Continuité des flots. Une disposition au sens du *Decameron* et de son jardin », *Renaissance Humanisme Réforme* n°69, décembre 2009, p.31-53.

Je conclurai par quelques considérations de méthode et d'épistémologie, en soulignant qu'à aucun moment je n'ai défini l'intégration, et que pourtant, cela ne vous aura sans doute pas empêché de suivre mon exposé. À la fois évidente de prime abord et floue dans son statut, jamais l'intégration n'apparaît au titre de concept majeur chez les auteurs analysés, mais seulement comme une notion-outil, faisant partie du « bagage » de la pensée. Qu'en penser ?

L'intégration est présente quasiment en permanence dès lors qu'il s'agit d'exprimer le fait qu'une dynamique unificatrice est à l'œuvre : unité théologique de la Création, Idéal récapitulant l'intégralité des vertus oratoires et éthiques, disposition d'un discours orientant la variété de son matériau, etc. L'intégration prend une valeur propre à chaque pensée qui la met en œuvre : il n'y a pas de *philosophie* de l'intégration, elle n'est pas un concept, ou alors il s'agirait d'un « concept commun », comme on parle d'un « mot commun ». Plus exactement, je l'apparenterais à une conjonction de subordination ou une préposition : l'intégration est un schème, une articulation logique qui lie ensemble des éléments hétérogènes, ouvrant la pensée à accueillir le divers, tout en assurant son intégrité et sa syntaxe. Le jeu intégratif se manifeste à différents niveaux d'un système théorique ou artistique, dans le détail ou à des degrés décisifs d'organisation. Sa *trivialité* court-circuite la nécessité d'être thématisée pour être mise en œuvre.

Bien sûr, cette thématisation renforce sa tendance à la récapitulation : de là que, sous le règne de l'Idéal, l'intégration soit l'adjuvante majeure d'une hiérarchie stricte. Mais c'est également un outil efficace de par son antonyme, la désintégration : la Différence bouleverse le monde hyper-intégré, hiérarchisé, de la tradition scolaire ; mais cette désintégration déclenche à son tour une nouvelle réintégration, etc. Se dessine alors une *histoire*. Ainsi, on pourrait bien assister, à travers des ouvrages comme *L'Idéal et la Différence* (mais on pourrait élargir l'enquête à l'aire de discours dans lequel paraît le travail de Lecoine : je pense par exemple à une autre thèse, majeure, celle de Francis Goyet, *Le Sublime du lieu commun*), à un nouveau régime discursif dans la façon d'écrire l'histoire des mentalités.

Par-delà le champ épistémologique de l'histoire, je propose de hisser la fonction intégratrice à une dimension anthropologique : par-delà ses différentes figures situables historiquement ou stylistiquement, l'intégrer est l'une catégories majeures des phénomènes du sens. *L'intégration est un schème anthropologique du sens* : telle serait la thèse, d'ordre sémiotique, à laquelle il faut désormais se tenir ; une enquête des figures et de leur logique devrait, à partir de là, être menée de façon plus systématique³². En tout cas, c'est à cette échelle que, selon moi, Lecoine reverse à l'anthropologie ce qu'il lui a emprunté à travers la notion de *structure hiérarchique* de Dumont : c'est-à-dire une réflexion majeure sur une notion qui apparemment va de soi, mais mérite d'être réévaluée profondément, dans la juste ampleur de ses effets. On l'a vu, ces effets concernent transversalement les différentes périodes de l'histoire occidentale. Mais on peut penser que l'intégration peut constituer un schème apte à structurer un dialogue entre différents espaces culturels, par exemple entre « Occident » et « Orient » (même si personnellement je doute de la valeur de ces concepts, un peu trop « gros comme des dents creuses », comme aurait dit Gilles Deleuze !) : après tout, Lecoine a « rapatrié » chez nos ancêtres la pensée de Dumont qui est indianiste, et d'autres penseurs comme le sinologue Jean-François Billeter questionnent profondément cette notion³³.

D'où ces quelques propos, dont je vous prie d'excuser la trop grande généralité, et peut-être l'obscurité, mais que je vous remercie quoi qu'il en soit d'avoir reçus.

³² L'intégration a fait l'objet non seulement d'une pratique, mais aussi d'une pensée, voire d'une théorisation directe, sous de nombreuses formes plus ou moins clairement identifiables dans le champ anthropologique et historique. Outre la discussion, ici autour de Lecoine et de Dumont, pensons, par exemple, à D. W. Winnicott dans le champ de la psychanalyse, mais également à Adorno dans le champ de la sociologie et de la philosophie ; l'intégration est une fonction fondamentale dans l'étude du cerveau dans ses rapports avec l'organisme et la perception motrice et sensorielle qu'à la personne de son monde, tant interne qu'externe ; la mathématique, la logique, l'épistémologie (avec la théorie de la complexité et de l'organisation, dont *La Méthode* d'Edgar Morin constitue l'une des portes d'entrée les plus accessibles), mais aussi la sémiotique, les arts, etc. : autant de champs où la notion d'intégration est omniprésente. J'ai proposé un programme de recherche complet sur la notion d'intégration : « *Le Sens intègre*. L'intégration, un schème anthropologique du sens. Cartographie et généalogie d'une catégorie de la pensée occidentale, Direction de programme proposée pour le Collège international de philosophie ». On trouvera ce texte sur mon site www.sensetpraxis.fr, ou en m'écrivant.

³³ En particulier, Jean-François Billeter a écrit un ouvrage court, mais très dense, appelé *Un Paradigme* (chez Allia), lequel paradigme n'est autre que celui de l'intégration : une raison supplémentaire de ne pas sous-estimer l'importance avec la pensée de Billeter, déjà si riche sur bien d'autres points... Cela dit, pour aborder le dialogue avec cette pensée, il faut garder à l'esprit deux points : d'un côté la réflexion de Billeter autour de la notion d'intégration et de hiérarchisation dépasse ce seul ouvrage ; et d'un autre côté, la discussion directe de la notion d'intégration est loin de se limiter à l'essai, par ailleurs abstrait de toute historicisation ou contextualisation, de Billeter (cf. note précédente).

IDÉAL, DIFFÉRENCE, INTÉGRATION

DE L'ANTHROPOLOGIE DU SENS DANS *L'IDÉAL ET LA DIFFÉRENCE*³⁴

Pierre Johan Laffitte
pjlauffitte@almageste.net

À PARTIR D'UN CONCEPT COMMUN

J'appartiens à la première génération qui a pu découvrir la Renaissance par la lecture, entre autres, de *L'Idéal et la Différence* de Jean Lecoine. La « personnalité » d'un style, d'un auteur : il nous fut d'emblée possible d'échapper à la chausse-trape de cette fausse évidence, et de questionner la naissance des principales modalités qui, de la fin du Trecento italien aux *Essais* de Montaigne, posent les fondations de cette catégorie qui justifie, à nos yeux, tous les efforts que l'on peut investir dans la critique littéraire. Cette enquête pose des repères dans le passage d'une ère dominée par l'Idéal, critérium rhétorique et poétique, à une Différence « naturelle » peu à peu reconnue, à même hauteur que l'Idéal, puis assumée au sein de sa propre sphère de valeurs. Parallèlement se reconfigure profondément l'ensemble des catégories de la personnalité (organisées autour de l'*ethos* et du *decorum personae*), qualité apte à définir une rhétorique, une poétique, un style. La rhétorique scolaire, la théorie néoplatonicienne du *feror poeticus* qui inspire Boccaccio et toute la Renaissance à sa suite, l'abondance feuilletée du verbe rabelaisien sous le signe d'Érasme, la radicale revendication de singularité du moi montaignien : voilà quelques points marquant l'infléchissement d'une courbe dans l'évolution de la « psychologie littéraire », et que modélise *L'Idéal et la Différence*. À presque vingt ans de distance, l'ouvrage conserve toute sa faculté à porter le lecteur dans sa réflexion. C'est ce que l'on est en droit d'attendre d'un « classique ».

Lecoine revendique l'inspiration de certains anthropologues contemporains. L'idée séminale fut de reprendre au sociologue des castes indiennes Louis Dumont la notion de « structure hiérarchique », et de faire cet outil à la main du critique littéraire de la Renaissance. Un tel emprunt est fondé, de par le constat premier de la thèse : le statut dominant et récapitulatif de l'Idéal dans le champ de la tradition scolaire. Quant à l'émancipation de la Différence et son assumption comme valeur-repère de la psychologie littéraire, elles nous sont données à lire comme le progressif désamorçage, puis le réinvestissement ou l'abandon, de chaque catégorie de l'ancien paradigme.

Je souhaite aujourd'hui retourner le regard : que reverse *L'Idéal et la Différence* à l'anthropologie et la psychologie de la création, et plus généralement du rapport de symbolisation de l'homme au réel ? J'essaierai d'apporter quelques éléments de réponse, au sujet d'une notion précise : l'intégration. À la fois évidente de prime abord et floue dans son statut, jamais l'intégration n'apparaît au titre de concept majeur chez les auteurs analysés, mais seulement comme une notion-outil, une catégorie somme toute triviale faisant partie du bagage de la pensée, au même titre que les prépositions ou les conjonctions aident à parler. Il s'agit pourtant d'un outil présent quasiment en permanence dès lors qu'il s'agit d'exprimer le fait qu'une unité est à l'œuvre : l'Idéal récapitulant l'intégralité des vertus oratoires, la disposition d'un discours visant à orienter la variété de son matériau, etc. C'est également un outil efficace de par son antonyme, la désintégration (la Différence bouleverse le monde hyper-intégré, hiérarchisé, de la tradition scolaire), qui souvent déclenche une nouvelle réintégration, etc. Je parlerai donc, à l'égard de l'intégration, d'un « concept commun », comme on parle d'un « nom commun ».

Lecoine lui-même ne thématise pas l'intégration, il n'en fait pas un « concept propre », et cependant son écrit développe une profonde conscience de cet outil notionnel. Il y recourt souvent pour analyser d'abord la structuration hiérarchique du système de valeurs philosophiques et rhétoriques qui portent la parole poétique et sa conception traditionnelle, puis sa lente, mais décisive, évolution vers une structure ouverte et antihierarchique³⁵. Je m'en tiendrai pour ma part à étudier la place qu'occupe l'intégration dans le système traditionnel, ainsi qu'au tout début de son émancipation, c'est-à-dire essentiellement chez Boccaccio (et particulièrement dans le *Decameron*), première reconnaissance majeure selon Lecoine de la dignité ontologique de la Différence. Cela me mènera, enfin, à quelques remarques de méthode. Mais avant tout, il faut préciser ce concept d'intégration, et c'est à quoi nous invite la propre thèse de Lecoine.

I. STRUCTURE HIÉRARCHIQUE ET SCHÈME INTÉGRATIF

La première partie de *L'Idéal et la Différence* étudie comment la tradition scolaire impose, au fondement de la production et de la réflexion poétiques, un système rhétorique fondé sur un principe *hiérarchique*. Cette hiérarchie désigne une série de systèmes d'oppositions inégalitaires et complémentaires qui « se subordonnent les uns aux autres sur une échelle des degrés de valeur,

³⁴ Article à paraître in Christophe Gutbub, Trung Tran, Claude La Charité, *Mélanges offerts à Jean Lecoine*, 2015.

³⁵ Je ne me livrerai pas à un fastidieux relevé des occurrences d'*intégration* et de ses dérivés sous la plume de Lecoine : on en verra apparaître plusieurs au fil des citations, et quoi qu'il en soit, c'est plus l'esprit que la lettre qui, ici, m'intéresse.

entre un « haut » et un « bas »³⁶ ». De cette structure hiérarchique, la caractéristique la plus paradoxale, en fait fondamentale, est ce que Louis Dumont appelle « l'englobement par le contraire », que Lecoïnte commente ainsi :

Le terme supérieur *inclut d'une certaine façon les termes inférieurs*, il les récapitule et se signale même comme le terme dominant par cette aptitude récapitulative, totalisatrice.

Ce type de structure mentale, dont nous nous proposons de reconnaître la présence dans l'ensemble du système de pensée de la tradition scolaire, au-delà de la diversité de ses manifestations, et dont, pour les raisons d'intégration au tout (...), le domaine rhétorique ne peut être isolé, c'est ce qu'avec le sociologue Louis Dumont, nous appellerons désormais une *structure hiérarchique*³⁷.

Lecoïnte repère les principaux cadres anthropologiques de cette hiérarchie sur le plan théologique (à travers certains aspects de la logique thomiste), dans la physique aristotélicienne des éléments, la théorie des humeurs (de laquelle ressort la polarité masculin/féminin) et enfin les échelles de style (entre haut et bas, avec ses différentes étapes intermédiaires). La récapitulation, selon Saint Thomas d'Aquin, de la catégorie des différentes « espèces » par celle de « genre³⁸ » témoigne le mieux de l'esprit qui préside à cet ensemble onto-théologique, encore largement présent au début de la Renaissance. En son sein, la différence relève de la nature, entendue dans son statut philosophique et rhétorique antique de substrat, mais traduite, au sein de la théologie chrétienne, dans le sens d'une richesse et d'une diversité de la création. Hiérarchiquement, une place à la fois inférieure et cependant légitime est dévolue à la différence, réintégrée dans la hiérarchie de la variété créée, dominée par Dieu ; son statut n'est certes pas pleinement celui de l'être, mais pas celui du non-être non plus : un statut de « moindre être³⁹ ». Ainsi observe-t-on une « absorption de la différence par la précellence⁴⁰ ».

Ainsi dessiné, le paradigme de l'Idéal suit de la façon la plus claire une logique intégratrice. Toute valeur, ontologique, éthique ou rhétorique, ne peut être énoncée et perçue que selon sa place dans un système hiérarchique, plus ou moins intégrée, inférieure, ou intégratrice, supérieure. Cependant, la Différence, elle aussi, en tant que paradigme organisateur de la perception d'une psychologie, dessinera son mode d'intégration : pas aussi totalisatrice, mais mettant en œuvre d'autres modalités, plus locales bien qu'aussi efficaces, de récapitulation, de nouage et de redéploiement d'un discours. Pas moins que l'Idéal, cet autre pôle qu'est la Différence recourt lui aussi à l'outil intégratif, tout en le descendant progressivement de son statut dominant, pour peu à peu reconfigurer sa fonction, mais la conserver. Conservation restreinte, certes, mais qui s'intègre de plus en plus à un cosmos qui lui aussi va s'ouvrant, introduisant une infinitude physique dont Lecoïnte précise les liens épistémologiques avec l'évolution « psychologique » et poétique. Ainsi, l'intégration n'est pas une figure historiquement limitée à la seule ère de l'Idéal hiérarchique.

Quel est le statut de l'intégration ? D'une part, cet outil est orienté par la pensée qui le convoque et le met en œuvre : d'où qu'il ne soit pas un concept, mais un *schème*. Un schème est une articulation logique, qui permet de lier ensemble deux (ou plusieurs) éléments initialement distincts : ouvrant la pensée à accueillir le divers, tout en assurant son intégrité et sa puissance, il s'agit d'un outil à traiter l'hétérogène. Cet outil peut se manifester à différents niveaux d'un système. Le jeu intégratif opère au niveau du détail le plus étroit ou à des degrés décisifs d'organisation. D'autre part, il reste en lui-même abstrait, et l'observation de sa dynamique positive et concrète ne peut se faire qu'au travers des phénomènes qu'il rend possible. Sa *trivialité* fait que le plus souvent il n'a pas besoin d'être thématisé pour être mis en œuvre, mais seulement convoqué, selon les régimes divers que lui imposent les concepts dominants auxquels il est subordonné. La banalité et l'évidence du recours à l'intégration ne doit pas faire croire qu'elle soit une catégorie active *parce que* non-perçue : que son recours soit conscient ou non-conscient importe peu à son efficacité. Tout au plus sa thématisation la renforce et oriente la tendance à la récapitulation : de là que l'intégration puisse en effet, sous le règne de l'Idéal, devenir une figure majeure totalement identifiée à une stricte hiérarchie, et supposément disqualifiée lors du grand changement paradigmatique.

Partant, quelles sont les formes sous lesquelles se révèle l'intégration à l'œuvre ? Les figures de l'intégration peuvent être de trois ordres. Sur un plan fondamental, mais abstrait, elles recouvrent des mouvements conceptuels, voire des systèmes théoriques entiers, dont ceux qui sous-tendent toute la conception cosmologique traditionnelle. Ensuite, de façon générale, ces paradigmes sont repérables sur le plan culturel, à travers des comportements, et plus largement des catégories de perception, de jugement et d'action collectivement partagées. Enfin, elles sont plus immédiatement observables de façon concrète et esthétique à travers des représentations. *L'Idéal et la Différence* déploie ce spectre, en rapprochant de modèles philosophiques, cosmologiques et rhétoriques, des pratiques scolaires et sociales ainsi que l'organisation esthétique d'œuvres et de styles. Quant aux deux premières de ces figures de l'intégration, théoriques et culturelles, la première chapitre de Lecoïnte présente la tradition rhétorique scolaire et le substrat philosophique qui la fonde et en constitue l'environnement intégrateur. C'est cela que nous verrons dans la prochaine partie ; la suivante s'intéressera au troisième cas de ces figures, c'est-à-dire les formes de représentation sensible, en particulier au sein d'une œuvre poétique particulière, le *Decameron*.

³⁶ Jean Lecoïnte, *L'Idéal et la Différence. La perception de la personnalité littéraire à la Renaissance*, Genève, Droz, « Travaux d'Humanisme et de Renaissance » n°CCLXXV, 1993, p.114. [Désormais cité : *ID*]

³⁷ *ID*, p.114. Cf. également Jean Lecoïnte, « Structures hiérarchiques et catégories critiques à la Renaissance », *BHR*, t.LII, Genève, 1990, p.529-560.

³⁸ *ID*, p.115.

³⁹ *ID*, p. 113.

⁴⁰ *Id.*

II. RHÉTORIQUE ET INTÉGRATION

1. La rhétorique intégrée parmi une ontologie hiérarchique

Le système hiérarchique constitue un cadre à la fois physique, ontologique et rhétorique. La parole s'intègre à l'ordre de la nature (*phusis*) et de l'être (*ontos*), et la rhétorique rejoint la physique et l'ontologie. Dans la tradition scolaire, la parole s'intègre à l'ordre du monde de façon globalement aristotélicienne, qui octroie à la rhétorique une autonomie relative et réglée. Le schème intégratif se trouve être à cet égard, me semble-t-il, un outil crucial qui revêt plusieurs formes selon le contexte de son usage. Si Lecoinge insiste sur leur distinction dans son premier chapitre, c'est non pour fixer une classification statique, mais parce que leurs variations orientent l'histoire du rapport occidental à la parole. Les grands systèmes ontologiques antiques et classiques peuvent suivre des perspectives parfois profondément opposées, ils ne se retrouvent pas moins sur la disposition hiérarchique et sa puissance intégratrice. S'il ne s'agit pas de faire de l'intégration un concept homogène, dont les différentes ontologies classiques seraient autant d'actualisations⁴¹, en revanche, elles n'en partagent pas moins une caractéristique, qui renforce le système hiérarchique traditionnel : le processus englobant, plus ou moins rigoureux, qui domine tout l'édifice intégratif, et qui constitue la caractéristique anthropologique dont Lecoinge dresse un tableau magistral. Cette convergence intégratrice et, ou malgré, ces divergences ontologiques, joueront toutes dans le destin du système hiérarchique dans sa version scolaire ; c'est cela qu'attaqueront les premiers mouvements poétiques offrant à la « différence » une valeur autre que subalterne ou contingente.

Le fort ancrage antique d'un tel héritage se situe dans l'influence de la cosmologie aristotélicienne, de préférence sur celle développée par les Stoïciens. La cosmologie stoïcienne est d'une radicalité telle que son ontologie, entièrement impliquée dans l'enveloppe du cosmos (en particulier sous le visage de Chronos), représente peut-être le système intégratif le plus « totalitaire » qui soit⁴², ne laissant entre *cosmos* et *logos* aucune part à l'ajustement proportionné dont est précisément porteuse la rhétorique dans le système aristotélicien. En effet, Aristote donne une valeur intrinsèque à la parole, qu'il fixe dans une vaste enquête anthropologique⁴³ où la rhétorique est elle-même intégrée, soumise et homogène, à une vaste ontologie. Cette intégration et la circulation entre les différentes aires de cette enquête se fonde sur le principe d'*analogon*, ou de proportion, et d'adaptation. Lecoinge cite un extrait de la *Rhétorique* qui contient en germe le développement stylistique et esthétique de la rhétorique classique :

Le style aura la convenance [prepon] s'il exprime les passions et les caractères, et s'il est proportionné (analogon) aux choses qui en sont le sujet.

Il y a proportion si l'on ne traite pas de grands sujets sans aucun souci d'art ni des sujets simples avec pompe, et si un mot simple ne reçoit pas une épithète d'ornement ; sinon le style a l'apparence de la comédie⁴⁴.

Ce principe de proportion établit une communication de la rhétorique, faite de correspondances, avec les autres régions de l'univers, auquel elle offre l'unité d'un logos, autorisant ainsi la correspondance entre le macrocosme physique et le microcosme humain de la cité et de l'individu. La praxis de la parole, qui forge le sens commun, joue donc un rôle schématique, qui relie les différentes sphères du monde et de l'être. Et Lecoinge de souligner combien, dans le passage ci-dessus, la correspondance s'établit entre différentes aires de discours (genres), de styles (niveaux) et de monde (humeurs, mœurs, genre, astres), dont l'opérateur sera le nombre, et la catégorie anthropologique, le « caractère ». Cette fonction analogique impose à l'orateur d'engager dans sa parole l'ordre du monde, orateur qui lui-même est intégré au macrocosme :

La rhétorique philosophique, dont la rhétorique scolaire est l'héritière directe, a donc réintégré l'orateur dans le monde ; elle a, apparemment au moins, résorbé cette scission que la version sophistique de la parole civique risquait de faire naître entre la convention et l'artifice, d'une part, et la nature de l'autre, favorisant diverses formes d'« anomisme », et ruinant les exigences de l'ordre civique et moral. (...)

Tentée, dans le cadre de la sophistique, de se rendre entièrement autonome comme une technique neutre, et après s'être vu dénier, dans la première version de la pensée platonicienne, toute réalité indépendante, la rhétorique reçoit, chez Aristote, un statut d'autonomie partielle ; sa légitimité et sa technicité propre sont reconnues, mais en correspondance avec le milieu englobant de la cité et du monde, dans une exigence de

⁴¹ Il ne s'agit pas non plus d'en faire immédiatement une idéologie, ou un cadre objectif d'organisation sociale, s'imposant à la fois sur les plans politique, technique et imaginaire, le tout formant ce que Cornélius Castoriadis désigne comme « l'institution imaginaire de la société » (Paris, Le Seuil, « Points », 1973).

⁴² « Même si l'affirmation de l'individu dans le discours a certainement été favorisée, au XVI^e siècle, par la redécouverte du stoïcisme (...) l'objection stoïcienne à la technique rhétorique ne se fait pas sur des bases individualistes. Elle procède de cette même attitude globale, diamétralement opposée à celle des sophistes, qui lui fait rejeter le *nomos* au profit de la *phusis*, notamment dans ses positions linguistiques. De même que le mot est directement imposé aux choses par la nature, la parole du sage est une émanation immédiate de la vérité. Entre le *cosmos* et le *logos*, le stoïcisme ne tolère pas la médiation d'un artifice humain. Partageant avec la synthèse aristotélicienne le souci d'unification de la réalité, le système stoïcien ne peut se satisfaire de l'unification analogique, qui maintient un certain degré d'autonomie aux parties du réel, aux mots par rapport aux choses, au discours par rapport à l'homme, à la cité par rapport au monde, et enfin, du monde par rapport à Dieu. Sa visée est absolument totalitaire, dominée par une implacable logique du nécessaire, ne laissant pas la moindre place à la rhétorique, art du probable, ni, peut-être, à la liberté humaine. » (ID, p.109.)

⁴³ Par ce terme d'« anthropologie », il ne faut pas entendre la science du sujet moderne au sens où elle émerge au XVIII^e siècle, et dont « notre » anthropologie est l'héritière directe ; la notion désigne le vaste champ de l'enquête (*historia*) menée par Aristote, en philosophe, et qui couvre les différentes aires (topique, rhétorique, poétique, politique, éthique) où vit le *zoon politikon*. Cette enquête intègre l'anthropologie parmi les autres approches du monde, vaste système dont la hiérarchie est fixée par l'ontologie, prise en charge par la *Métaphysique* (et l'*Organon*, pour ce qui est de l'articulation de cette hiérarchie dans le discours de l'enquête, dans le *logos*). On peut dire, en un sens, qu'aujourd'hui, notre situation des rapports entre anthropologie et ontologie s'est inversée.

⁴⁴ Aristote, *Rhétorique*, III, 7, 10-15, 1408a, cité in ID, p.104.

totalisation et d'unification hiérarchiques⁴⁵.

Toutefois, la rhétorique, bien qu'intégrée à un niveau hiérarchiquement second, conserve son irréductibilité : elle n'acquiesce pas aux lois immuables de l'être, ni même à celles, inamovibles d'une autre façon, de la nature ; elle demeure l'art du probable et donc du possible ; son raisonnement autonome a recours au syllogisme et à l'enthymème, soit l'art qui pense par l'analogie la part *politique* et *rhétorique* du réel, qui légitimement ne se résout ni au général des lois universelles, ni au contingent des choses qui comptent pour rien :

(...) l'unification analogique maintient un certain degré d'autonomie aux parties du réel, aux mots par rapport aux choses, au discours par rapport à l'homme, à la cité par rapport au monde, et enfin, du monde par rapport à Dieu.

Ainsi, « au risque de surprendre » le lecteur actuel, il faut reconnaître qu'en tant que telle, la praxis rhétorique recouvre une forme de pensée remarquablement « ouverte » sur le « monde extérieur » et la « vie », avec lesquels elle a le souci permanent de se tenir en « correspondance ». Mais il se trouve que le monde sur lequel elle ouvre n'est pas le nôtre, et que c'est ce monde qui est rigoureusement clos⁴⁶.

L'intégration dans sa modalité aristotélicienne demeure globalisante et récapitulative⁴⁷ : la notion d'analogie demeure hiérarchique, et non relativiste⁴⁸, dans la mesure où elle est intégrée dans un système qui, lui, est fondé sur un principe d'ordonnement vertical. Cette clôture est une des caractéristiques fondamentales de la structure hiérarchique, et c'est cette qualité organisationnelle qui décide de la domination du schème intégratif sur l'ensemble des autres phénomènes.

(...) l'univers aristotélicien (...) est un espace fini, radicalement hétérogène par étagement, où des réalités en correspondance mutuelle trouvent une place rigoureusement définie, à l'un des « degrés » de l'être ; la représentation aristotélicienne du monde est « holistique » et hiérarchique.

(...) La notion qui assure cette correspondance entre la rhétorique et les conditions extérieures de son exercice, la nature d'une part, l'homme de l'autre, dans la double opposition *natura-ars* et *vir bonus-dicendi peritus*, ainsi neutralisée, c'est l'idée aristotélicienne d'*analogon* (...). C'est d'elle qu'hériterait, sophistiquée et systématisée, voire rigidifiée, par la tradition, la réflexion rhétorique de la Renaissance⁴⁹.

Mais cette *analogie*, qui informe l'art de la parole, n'est pas qu'une vertu extérieure reliant la rhétorique aux autres parties du système : ce principe dominant toute structure hiérarchique a beau fonctionner à l'échelle ontologique, son inspiration reste avant tout, et profondément, rhétorique⁵⁰. Car de fait, si depuis sa place intégrée, la rhétorique traduit cette domination logique, elle n'en développe pas moins sa propre procédure intégratrice, au sein de laquelle la subjectivité s'articule aux cadres hiérarchiques d'une pensée topique fortement architecturée, primant sur toute parole « naturelle ». Ainsi, dans la rhétorique, l'analogie n'est pas seulement relayée par les formes logiques du syllogisme, ce qui réduirait la *Rhétorique* à n'être qu'une dépendance technique de l'*Organon*, tandis qu'elle est, plus profondément, une pragmatique (qui trouvera chez Cicéron son expression politique la plus forte) : l'analogie pénètre les catégories oratoires d'*actio* et de style à travers les deux notions de *decorum* et d'*aptum*. De même, la *Rhétorique* ne règle pas la valeur de la parole par sa seule fidélité mimétique au réel qu'elle travaille, ce en quoi elle n'est pas la *Poétique*. L'enjeu de l'analogie, loin d'être celui d'une adéquation par ressemblance, est celui de la *convenance* de la parole, entendue comme préservation de cette distinction liante. Dans la fidélité de la parole aux choses qu'elle énonce, c'est une correspondance structurelle qui importe à l'orateur, et non une adéquation morale ou une fidélité de *représentation*, de *figuration*, réalistes ou subjectives, au sens où nous entendrions ces termes aujourd'hui.

Comment donc, par le moyen du *decorum*, la rhétorique peut-elle, tout en sauvegardant son autonomie, l'ordre de ses catégories propres, se mettre en correspondance avec la société et le monde ? La possibilité de cette mise en rapport réside dans la perception d'une *structure* commune aux divers niveaux d'une réalité, justement, *structurée*⁵¹.

L'inscription mimétique de l'ordre du monde dans la parole passe par un ordonnancement énonciatif, lui-même devant être proportionné à l'objet qu'il énonce ; la nature imitée (y compris la nature politique du *zoon politikon*, c'est-à-dire l'ordre de la cité) n'est pas de l'ordre de l'objet d'une description, mais est pensée comme la reproduction d'un acte (*mimesis praxeos*) dont la valeur est déjà rapportée à l'échelle du monde hiérarchisé dans lequel elle s'intègre. Le matériau qui fait l'objet du travail langagier n'est pas un élément « objectif », supposé pur, mais une matière toujours déjà travaillée, être de valeur dépendante de sa place d'intégration dans le système des êtres, donc du langage. Ainsi un même fait, selon sa position dans l'ordre du discours, reflétera-t-il un certain ordre des choses, ou un autre, et sans doute peut-on situer dans ces parages l'importance des réflexions sur l'enjeu, dans la praxis rhétorique, de la *dispositio* et de son œuvre d'ordonnement. Quoi qu'il en soit, des déterminations éthiques et physiques forcent cette perception structurelle plus qu'objective :

Ce que le *decorum* inscrit dans la parole rhétorique, ce ne sont pas tant des éléments du monde, que la structure même que l'unité du monde imprime à chacune de ses parties respectives, cette structure stratifiée et polarisée que nous devinions déjà dans le cadre du *decorum* chez Aristote,

⁴⁵ *ID*, p.104-105.

⁴⁶ *ID*, p.109.

⁴⁷ Ce faisant, elle évite une intégration « totalitaire » (ou plus exactement totalisante) comme elle l'eût été sous un jour stoïcien de distinction radicale entre *cosmos* et *logos* sans aucune possibilité d'espace intermédiaire pour une médiation proprement humaine, langagière, tout autant qu'une intégration humiliante pour la rhétorique rejetée dans la sophistique, comme c'eût été le cas dans un étagement de type platonicien dans le rapport de participation à l'idée. « La représentation aristotélicienne du monde (...) repousse les perspectives sophistiques, puis atomistes, qui laisseraient par certains côtés présager les représentations modernes du monde, sans pour autant atteindre au degré d'unification du *cosmos* stoïcien, *en panta*, où toutes choses fusionnent dans un mouvement d'empathie universelle. » (*ID*, p.110.)

⁴⁸ Un tel devenir relativiste de la rhétorique est plutôt la forme qu'a pris son regain de vigueur depuis une trentaine d'années. Cela n'est sans doute pas pour rien dans le regain d'intérêt des sciences humaines et de l'anthropologie culturelle pour le champ des études rhétoriques. Mais c'est là dialoguer avec un Aristote qui est notre contemporain, pas celui de la Renaissance.

⁴⁹ *ID*, p.104.

⁵⁰ Notre siècle « linguiste » dirait que ce principe se fonde sur la dimension métaphorique du langage.

⁵¹ *ID*, p.110.

le « haut » et le « bas ».

Le *decorum* est donc le point de contact essentiel que la rhétorique antique et scolaire entretient, notamment, avec la personne⁵².

En un sens, toute l'enquête de Lecointe pourrait se lire comme l'étude de la force intégratrice de la rhétorique vis-à-vis du monde, objet et environnement d'où sourd et où existe la parole, et où se situe donc, aussi, la personne de l'orateur. Cette force propre fonde l'autonomie, relative, mais réelle, de la rhétorique. C'est sur ce point que l'on va s'attarder à présent.

2. Dynamique intégratrice de la praxis rhétorique : éthique, topique, histoire

Concevoir le système rhétorique comme une matrice discursive totalement prédéterminée, sans vie, provoquerait un blocage dans la circulation entre les différentes places hiérarchiquement définies. Ne prévoir aucune place pour la personne de l'orateur, et pour la part de nécessaire liberté à laisser à sa décision, ruinerait le vif d'une structure qui, au contraire, n'existe que dans la possibilité réglée d'une circulation fluide du sens entre chacune des positions adoptables. Ce figement sera, de fait, à l'origine de la dérive formaliste et hyper-scolarisée auquel, dès l'âge classique lui-même, la rhétorique commencera à se réduire⁵³, sans plus cesser depuis. Pourtant, la rhétorique n'en constitue pas moins, en amont de ce déclin, une praxis vive, même dans sa dominante scolaire, qui récapitule et influence toutes les autres pratiques de la parole, dont la poésie. C'est au cœur de cette vivacité rhétorique que nous plonge le premier chapitre de *L'Idéal et la Différence*, en mettant en lumière combien l'intégration, à l'œuvre dans la structure hiérarchique, ne désigne pas un état statique clos, mais est avant tout une tendance dynamique. La logique intégratrice lance un mouvement centripète, englobant ou récapitulatif, et son ordonnancement, dans sa disposition elle-même, exerce une dynamique unificatrice qui opère immédiatement sur l'ensemble des éléments entrant dans l'univers du discours, aussi divers soient-ils. Loin d'une homogénéisation massive, le principe récapitulatif vise à assurer la diversité matérielle et la dignité des individus. Cette variation entre statique ou dynamique constitue un témoin du degré de vie ou de figement du système hiérarchique.

La rhétorique, en tant que praxis intégratrice, se définit par trois critères : ouverture, subjectivité et technique. Le premier critère, qui peut sembler paradoxal, vue la dimension pragmatique de la formation scolaire et son figement, est l'ouverture sur le monde : que ce monde, lui, soit ontologiquement clos, rassure les bases adaptatives et fortement « utilitaristes » de l'enseignement de la rhétorique, soit, mais c'est parce qu'elle est elle-même intégrée dans cet univers que la rhétorique peut être dite « ouverte » et y conserver sa vivacité autant que son adaptation. La rhétorique se transmet comme une prise en compte du monde réel, et donc, en son sein, des personnes⁵⁴. La deuxième caractéristique est précisément la présence d'une subjectivité, dont la réflexivité demeure la conquête encore à venir (Lecointe fait de ce point la radicale distinction entre Moyen Âge et Renaissance), et l'enquête sur la notion d'*ethos* vise à établir le statut et la valeur de cette « personnalité », ou qualité de la *persona*, au sein du système hiérarchique d'ensemble. Enfin, et corrélé, la praxis se définit par le travail (l'*ars*, regroupant un ensemble de *technai*) d'une nature — celle du monde, mais aussi et avant tout celle de l'élève et de l'auteur eux-mêmes, c'est-à-dire leur personnalité qu'il va s'agir de sculpter et de critiquer selon les critères de l'Idéal. Ainsi, la rhétorique est intégrée à une ontologie et une psychologie, niveaux intégrants qui la déterminent, mais la laissent émerger comme une « machine à traiter » le monde et le sujet, c'est-à-dire à les intégrer à son tour selon ses catégories propres.

C'est à travers les catégories, non pas de *sujet* au sens d'un être autonome et porteur d'une valeur singulière, *sui generis*, mais de *personne* et de *caractère*, de comportement et d'humeur, que s'appréhende « l'être de parole », l'individu rhétorique d'une parole émise et reçue au sein d'une communauté éthique. On trouve ici la force de reconfiguration des mots et donc des choses, à l'œuvre dans une pensée topique. Comment articuler ces deux dimensions, éthique et topique ? Le mouvement intégratif rhétorique est pensé et mis en œuvre à travers différentes modalités : le *decorum*, adaptation des paroles (*generes dicendi*) au monde (*decorum rerum*) ainsi qu'à la personne de l'orateur (*decorum personae*), selon une logique qui subordonne le style à l'objet traité (héritage de la *Rhétorique* d'Aristote, mais également de sa *Poétique*). Cet ensemble s'organise autour de la catégorie de l'*ethos*, qui en constitue non seulement le substrat (sur le plan thématique), mais le schème qui articule la dimension sociale et humorale, collective et individuelle, macro- et microcosmique. Le concept d'*ethos* est donc la catégorie par laquelle est pris en compte ce qu'il en est de la nature. Mais ce mouvement est également réglé par rapport au monde selon une logique des lieux : la rhétorique représente donc une *pensée topique*. La pensée topique est un système foncièrement

⁵² *ID*, p.111.

⁵³ « On s'exposerait donc à une grave méconnaissance du fonctionnement réel du modèle rhétorique traditionnel, comme de ses remises en cause à la Renaissance, si l'on se bornait à l'envisager dans son fonctionnement interne : par définition, il renvoie à l'ensemble des représentations de l'homme et du monde, avec lesquelles il est de son essence de former un tout. L'étudier en dehors de ce tout, c'est prendre pour point de départ de l'étude du système une situation qui en suppose la décomposition. En lisant Du Marsais ou Fontanier, et les exposés de la rhétorique des figures, on peut s'imaginer voir revivre la rhétorique traditionnelle ; on n'en observe en réalité qu'un succédané, réapproprié à des fins qui lui étaient initialement étrangères, comme, pour l'essentiel, toute considération d'esthétique pure relevant d'un ordre des « Belles-Lettres » ». (*ID*, p. 105-106.)

⁵⁴ C'est ce que Lecointe analyse à travers les pratiques scolaires de la rhétorique, où l'incarnation de l'idéal demeure une nécessité somme toute très « personnaliste ». L'étagement des différents systèmes d'opposition vise leur récapitulation ultime sous le signe du terme le plus éminent, désignant l'Idéal. Dans la tradition médiévale, cette récapitulation conserve une dimension d'incarnation : l'Idéal n'est pas abstrait, mais s'incarne dans le représentant le plus insigne de son genre. Le règne de l'Idéal, quant à lui, sera précisément la conquête d'une étape ultérieure de la pensée Renaissance, qui après la tradition rhétorique aristotélicienne, aura pleinement réinvesti la théorie platonicienne de l'Idée.

intégratif, de par l'organisation des différents niveaux de lieux, des plus généraux — « communs » — aux plus spécifiques⁵⁵. La pensée des lieux est une des plus puissantes matrices discursives occidentales⁵⁶, même si l'assèchement technique de cette forme de pensée a pu pousser à l'extrême l'aspect hiérarchique et répétitif de la production intellectuelle — c'est cette image « stéréotypée » qui prendra le dessus lorsque son déclin s'amorcera, accompagnant logiquement celui de la rhétorique en général, dès la fin de l'époque moderne. Mais avant d'en arriver elle aussi à cette phase de déclin, la puissance intégratrice spécifiquement topique désigne la faculté à disposer, distribuer la matière pensée et discursive, à la relier en la faisant participer à un réseau de places, de rapports qui sont en eux-mêmes, automatiquement et dynamiquement, synthétiques ou analytiques. Bref, c'est un outil fondamental du logos, tel qu'il aide à dessiner une forme — de pensée ou de propos —, et à imprimer sur une matière l'action fécondante de cette forme. La puissance de ce système consiste dans le réglage et l'adaptation de son ouverture à la matière discursive a priori la plus diverse : elle innerve l'une des machines les plus fécondes dans la pensée occidentale, à accueillir le contingent et à le traiter selon les lois d'un logos, et d'une éthique. Ce schéma, subordonnant la matière à la forme, est d'origine fondamentalement aristotélicienne ; néanmoins, il n'en est pas moins compatible avec d'autres formes d'intégration, platonicienne par exemple, ce qui expliquera sa vie en dehors même de la seule tradition scolaire.

Voir l'un sans l'autre chacun de ces deux versants, éthique et topique, fait chuter l'édifice rhétorique⁵⁷ : soit dans la vacuité de la machinerie statique d'une topique sans singularité personnelle, sans plus d'ouverture sur le monde (les lieux communs se contentent d'arraisonner le réel, ou de ranger aux oubliettes de la contingence ce qui en lui n'est pas partageable dans l'aire de plus en plus sclérosée et politiquement cadencée de la *communitas*) ; soit dans la valorisation géniale de la singularité personnelle (la place fondatrice du génie est alors conçue comme hors de toute localisation possible en termes de lieux communs). Dans cette disjonction, on repère la mort par scission de la rhétorique, et le triomphe de la conception romantique et postromantique de la littérature⁵⁸.

Or tout à rebours de cette scission, la dynamique qui constitue la rhétorique intègre la souplesse du réel. L'intégration hiérarchique se déploie tant dans l'espace que dans le temps. Ce mouvement animant la rhétorique existe sous deux formes : une progression structurale du sujet parmi l'aire discursive qui porte sa parole (au prix d'en constituer l'horizon indépassable), comme on vient de voir, mais également une évolution diachronique, tant à travers le temps de l'histoire collective, qui situe chaque auteur dans une hérédité dominée par de grands ancêtres, que le temps existentiel de l'histoire individuelle. En effet, le système hiérarchique se développe également sur le plan temporel, à travers ce que Lecoinge désigne comme les deux principaux « schèmes historiques » de la hiérarchie⁵⁹. Selon le premier schème, celui du modèle hésiodique de l'âge d'or, le premier âge présente une domination des origines, incarnation d'un Idéal à jamais perdu au sein d'une histoire vue comme dégénérescence plus ou moins accusée, dans laquelle toute œuvre et tout auteur demeureront à l'ombre d'un Idéal perdu. Dans le second schème historique, celui du modèle biologique du cycle⁶⁰, qui culmine en son *akmé*, cette *akmé* est incarnée en un auteur récapitulatif, ou biographiquement en une œuvre de maturité ; le cours du temps est ici rompu en une phase ascendante, dont le processus agonistique d'accumulation imitative se parachève en un auteur idéal (Cicéron, Virgile, Horace) et, au sein de sa biographie, en une œuvre majeure (*L'Énéide*), puis en une phase descendante reproduisant le déclin

⁵⁵ L'un des ouvrages dominant la tradition scolaire est le *De inventione*, « qui fournit notamment toute la terminologie classique des "lieux" de l'invention, d'une importance capitale. » (*ID*, p.54.)

⁵⁶ Pensée topique dont nous sommes toujours en partie les héritiers (je renvoie, parmi bien d'autres titres, au grand colloque recueilli dans Christian Plantin et Georges Molinié, éd., *Lieux communs, topoi, stéréotypes, clichés*, Paris, Kimé, 1993).

⁵⁷ À ce titre, il n'est sans doute pas innocent de voir combien, dans nos dernières décennies, les revalorisations de ces deux catégories ont été contemporaines : celle de la catégorie d'*ethos*, entre autres par la thèse de Lecoinge, et celle de la topique, essentiellement par la thèse de Francis Goyet (dont on reparlera dans la dernière partie de cet article, cf. *infra*, p.24sq.) : *Le Sublime du lieu commun. L'invention rhétorique dans l'Antiquité et à la Renaissance*, Paris, Champion, 1996.

⁵⁸ À proprement parler, cette scission désigne la dynamique inverse de l'intégration : la désintégration. L'état figé n'en est que le signe avant-coureur. Un état stable, intégré, ne peut être conçu que dans une dynamique d'ensemble, où il n'est qu'un état précaire, en permanence à refonder ; et le figement d'un système désigne la fausse apogée qui prélude à sa désintégration, lorsque les forces vives qui l'animaient se délient et le désertent. Pour la discussion de ce terme de « désintégration », cf. *infra*, p.20sq.

⁵⁹ Lecoinge précise bien que l'influence de ces schèmes sur la représentation des valeurs poétiques a pu être successive, mais aussi concomitante. (*ID*, p.172sq.) Au sein de l'ontologie aristotélicienne elle-même, il fait remarquer que les différentes figures de la structure hiérarchique ne sont pas exclusives les unes des autres : si sur le plan cosmologique et ontologique, c'est bien d'une stricte hiérarchie centrale qu'Aristote fait le choix en guise de récapitulation, il n'en est pas moins l'initiateur d'une conception somme toute cyclique du temps, n'hésitant pas à se situer lui-même à un sommet dialectique apte à récapituler l'ensemble des savoirs qui l'ont précédé, et donc de poser sa vaste enquête en un nouveau point de commencement dans l'histoire de la connaissance (c'est tout le sens des premières lignes de la *Métaphysique*).

⁶⁰ Lecoinge cite Scaliger : « On dirait que, revenue à la vie, elle commence une nouvelle enfance avec Pétrarque (...) » (Scaliger, *Poetices* *l.VII*, VII, analysé par Fumaroli dans « Jules-César Scaliger et le schème historiographique », C. Balavoine et P. Laurens, *La statue et l'empreinte. La Poétique de Scaliger*, Paris, 1986, p.7-15), ajoutant : « Ce modèle biologique que Scaliger applique lui-même à la poésie latine de l'Antiquité, tout en accordant un statut particulier à la "renaissance" au sens littéral de cette poésie au XIV^{ème} siècle, c'est le schéma majeur de l'historiographie littéraire antique. L'analogie biologique déplace la valeur, de l'origine vers le centre. L'auteur récapitulatif, ou "l'âge d'or" de l'art, ne sont plus donnés d'emblée, ils apparaissent comme le résultat d'un processus de croissance qui atteint en eux son point supérieur d'accomplissement, ce que la critique grecque nomme l'*akmé*. L'histoire littéraire présente une succession de cycles de cet ordre, pour chaque littérature particulière (...). » (*ID*, p.175)

dégénératif d'une imitation à l'ombre des *majores* indépassables — jusqu'à ce qu'un nouveau rejeton ne relève le défi de dépasser les Pères, rouvrant une ère de féconde rénovation.

Dans une telle conception de l'histoire poétique, chaque « invention » survient avec pour horizon d'enrichir à son tour le sol topique sur lequel elle a germé : sa position n'est pas celle, atopique, d'une œuvre sans repère possible (au sens où le proposera la conception romantique du génie, dans un rapport d'immédiateté a-conventionnelle entre la nature et la forme), visant à fonder son propre horizon d'attente. On a vu comment l'ethos, catégorie de la personnalité, neutralise la part contingente de la nature en l'intégrant immédiatement dans le travail topique de la parole, qui informe la matière « naturelle » inédite : on retrouve un écho de cela sur le plan temporel, dans la tradition biographique des *euremata* (« inventions⁶¹ »), qui travaille « l'inouï » d'une œuvre, qualité positive à la seule condition (mais allant de soi) d'être tendue par l'effort d'être insérée dans le fonds commun hérité, puis légué rénové aux générations descendantes, qui naîtront à leur tour d'autant plus intégrées dans cette vaste topique discursive, bassin toujours plus riche et affiné de catégories traitant le monde. Dans la vaste intégration de ces bassins, la cornucopie créatrice ne créera jamais une œuvre qui bouleverserait la hiérarchie de leur concentrique ordonnancement.

L'intégration est donc un schème dynamique autant symbolique, spatial, qu'historique, temporel.

3. La place de la Différence

La Différence intégrée par la rhétorique traditionnelle

Continuons à questionner ce qui fait la vie, paradoxale à nos us anti-hiérarchiques, de la praxis rhétorique. On le voit, les catégories qui organisent le système rhétorique et sa transmission scolaire peuvent être étudiées selon la logique de l'intégration, et leur rigueur interne porte à son degré le plus strict la soumission de la matière aux lois organisatrices. Mais paradoxalement, pareille rigueur n'ignore ni la singularité, ni la différence, ni la « nature » : la place de la différence est seulement inférieure, son intégration relève d'une orthopédie intellectuelle, d'une régulation de l'*enargeia*, et d'un branchement sur cette dernière des différentes paroles et actions qui constituent l'*ars*. Deuxièmement, cette rigueur de la rhétorique, que l'on peut qualifier de fermeture interne, est inséparable de son ouverture externe à l'ontologie, que l'on a déjà vue et qui sous-tend son organisation : elle l'intègre et donc la domine, et l'oriente⁶². Cette tension, entre la dynamique intégratrice et son ouverture à ce qui pourrait potentiellement la « désintégrer », caractérise toute pensée vive : c'est ce qui distingue la rhétorique, telle qu'en son programme aristotélien puis cicéronien, du figement tendanciel de la tradition scolaire, sous le signe cette fois de Quintilien. Ce sont des points connus⁶³, sur lesquels Lecoq revient rapidement pour souligner surtout combien ce qui change, de l'une à l'autre de ces positions, c'est l'équilibre interne à l'art du discours : aucune des parties de l'art oratoire n'est écartée, mais c'est son intégration à un niveau plus ou moins moteur ou subordonné de l'édifice global qui décide de l'orientation de la praxis rhétorique. Toutefois, dans aucune de ces orientations ne disparaît la dynamique même d'intégration.

Dans ce cadre, la différence dont est porteuse la parole individuelle n'a jamais pour statut l'extra-territorialité, fût-elle idéalisée ou crainte : la subordination du cas particulier à la loi générale est totale, dans la mesure où même l'éviction, sous la catégorie de la contingence, de la part « inessentielle » de la nature, à la stabilisation impossible, tient lieu elle-même d'intégration, de localisation relative et neutralisante dans un ensemble repérable (c'est là la force de la topique). Et jusque dans l'exploit singulier d'une énonciation inédite, exprimable à travers le topos du *Ego princeps* et réintégré dans la forme des *euremata*⁶⁴, l'idéal qui anime toute prise de parole demeure sa réintégration au sein de l'ensemble. Cela, afin d'enrichir la liste des grands *lieux* dont le but est de (re-)devenir toujours plus *communs*, lieux dont n'est jamais remis en cause la priorité dans la fécondité logique, en tant que formes accouchant de toute parole, passée, présente ou future participant d'un même *logos*.

⁶¹ ID, p.74.

⁶² Ce branchement de la sphère scolaire sur sa vie sociale est souvent oublié lorsque l'on s'en tient à une seule lecture des traités didactiques : le primat de la technique sur l'affirmation primitive du subjectif n'est pas un assèchement de l'*enargeia* naturelle, mais sa maîtrise en une rigueur discursive. Certes, la tentation d'une réduction au pur « utilitarisme » demeure présente dans la rhétorique qui demeure la première grande théorie pragmatique du langage : par définition, il s'agit pour elle de se concentrer sur l'accroissement de son efficacité, tant son fondement semble aller de soi. Renforcer ce lien est précisément ce à quoi vise l'ajustement (justifiant l'aptitude individuelle de l'orateur) de l'intégration de sa technè dans l'environnement social et politique. Telle est la place de l'*aptum* et du *decorum*, dont le souci concerne autant l'objet du discours que le sujet de la parole. Mais dans le renforcement technique de ce lien, tout dépend de la qualité d'ouverture et de la présence subjective qui innerve la praxis : c'est la différence entre une pratique à régime purement « adapté » et une praxis à régime subjectif.

⁶³ Chez Aristote, la tension demeure permanente entre l'*enargeia* et la dynamique de son intégration par une forme maîtrisée. Cela peut se comprendre par la proximité, dans l'enquête du Stagiritte, de la rhétorique avec les sphères poétique et éthique : le système philosophique aristotélien ouvre sur une ontologie qui dynamise profondément l'ensemble formel auquel pourrait se réduire la rhétorique comme entraînement technique (ce qui, auprès de celui qui sur ce point demeure l'élève de Platon, demeure le péché originel de la sophistique), et en fait une *praxis* spécifique. Cette praxis sera réaffirmée, et profondément politisée, par la pratique cicéronienne, qui intègre la parole non plus dans la perspective aristotélienne de l'enquête du *logos*, mais dans l'arène actuelle de la cité (cet aspect est tout particulièrement saillant dans la thèse de Goyet). Un mouvement de retrait du plan politique a lieu par la scolarisation et le mouvement parallèle d'artificialité, orientée cette fois sous l'autorité de Quintilien, et dont hérite la tradition scolaire et sa très forte soumission de tout ce qui peut remettre en cause un ordre préétabli : l'intégration est alors orientée dans une toute autre direction qu'au sein de la praxis cicéronienne.

⁶⁴ ID, p.74.

L'assujettissement de la nature à l'*ars*, par les pratiques scolairement perpétuées de l'*imitatio* et de l'*exercitatio*, est à l'œuvre à travers ces catégories tendues en permanence vers un effort ré-intégrateur. En suivant Quintilien, la prise en considération de l'individualité se fait certes ouverte à l'*ethos*, au caractère de l'individu, mais toujours en le subordonnant à une stricte hiérarchie dans les aptitudes à apprendre, où « une place significative [est] accordée aux facultés mimétiques, qui est l'indice d'une insistance sur la reproduction du comportement magistral, et non une reconnaissance de l'existence de formes d'esprit particulière » : « si donc la nature se manifeste, c'est toujours comme une matière, (...) une certaine résistance à cette information qu'est la formation technique⁶⁵ ».

Dans ce schéma d'inspiration aristotélicienne, où la matière se soumet à la forme, le rôle de la nature est essentiellement passif et « l'enseignement de la rhétorique prend la différence pour point de départ et l'uniformité pour fin⁶⁶ ». On ne saurait mieux désigner la tension intégratrice centrale qui oriente toute la pédagogie scolaire — et la conception politique de la parole qui l'enveloppe — selon une « claire subordination de la nature au travail, de la matière à la forme, de la différence à l'idéal⁶⁷ ». Mais précisément, on voit dans cette triple subordination s'ouvrir ce qui relève du simple « formatage » sans âme à une conception elle-même unifiée, intégrant à la fois l'être (matière/forme), la praxis (nature/travail) et le savoir (différence/idéal).

Voilà qui forme le substrat de ce que Lecoindre nomme les « universaux du discours critique », qui sous-tendent le regard porté tant sur les œuvres et leurs auteurs, que sur les personnalités que l'on éduque à l'art de la parole. L'intégration s'y révèle une tendance dynamique, et non directement la contention immédiatement stabilisatrice que nous donnent à penser les vestiges privés de leurs racines que sont, à nos yeux de postromantiques, les traités de lieux communs ou les manuels oratoires.

La Différence intégrée par l'inspiration poétique

En revanche, une fois asséché l'environnement scolaire traditionnel qui autorisait l'évidence de la technicité dans sa présence sur toute posture singulière, cette primauté deviendra la cible de charges alors devenues possibles par une nouvelle configuration discursive, et d'autant plus violentes qu'elles s'énonceront depuis leur position de refoulement en bas de l'échelle hiérarchique. Ces charges viseront l'aridité artificielle de la rhétorique, dont l'évidence se sera entre temps faite négative, par contraste avec le retour dans le discours critique d'une nature géniale du poète — ce sera la naissance toute « néoplatonicienne » de la Différence telle que nous en sommes encore les héritiers. Par-delà se déploiera l'âge érasmien, qui constitue la seconde grande époque composant l'enquête de *L'Idéal et la Différence*, et le plein déploiement d'une rhétorique de l'*ethos*, c'est-à-dire d'une pratique langagière dans laquelle la catégorie de la personnalité, comme source singulière de *poiesis*, fraye définitivement en Occident sa voie vers la prise de conscience de la valeur spécifique et autonome de l'art poétique et, par-delà, de la « chose littéraire » et du jugement esthétique.

L'affirmation de la Différence dans sa pleine autorité, depuis sa place la plus humble sur l'échelle dominée par l'idéal, prend deux voies. L'une cherche à accéder à la noblesse de l'idéal, et à faire un écart « par le haut ». Pareille agonistique fait de la Différence un critère visant à remplacer l'Idéal dans la hiérarchie des valeurs, mais sans remettre en cause la structure pyramidale proprement dite : seulement l'occupation de sa place dominatrice, récapitulative et législatrice. La seconde voie, qui lentement émerge à partir de la première, propose un écart proprement différentiel, « de côté ». Cet écart enracine l'excellence poétique non plus dans l'incarnation d'un idéal fixé par une tradition et incarné par des figures d'Autorité successives (Cicéron, Virgile, voire Dante), mais dans la singularité du sujet lui-même, dans la loi géniale dont il est le porteur plus ou moins obscur, et qui progressivement s'émancipe de la généralité dominante, à travers la gloire du poète, son porteur unique⁶⁸. Les deux voies ont été menées par la même évidence de devoir distinguer dans la valeur poétique une irréductible singularité ; mais la première voie s'en est tenue à la singularité de la personnalité générique (le génie *du* Poète), quand la seconde visera à la singularité de la personnalité individuelle (le génie de *tel* poète). Dans cette progression vers une singularité proprement dite⁶⁹, Lecoindre nous propose deux points de bascule majeurs : la refondation ficinienne de la théorie du *furor poeticus*, déjà présente en fait chez Boccaccio, mais renforcée par le rapport de Ficin à la lettre des *Dialogues* de Platon ; puis Érasme et sa militance en faveur d'un recentrement de la valeur du style autour des catégories de la *personne*, et donc de l'*ethos*.

Ici entre en jeu, dans toute sa distinction, le platonisme, c'est-à-dire l'« autre » grande ontologie antique qui, vis-à-vis de la dominante aristotélicienne de la tradition scolaire, va décider du profond remodelage de l'équilibre entre Idéal et Différence. Lecoindre prend soin de noter la position ambivalente que joue la théorie de la participation à l'Idée vis-à-vis de la logique intégratrice : parfaitement hiérarchique (l'intelligible intègre le sensible, selon une sélection et une disposition tout à fait précise des couches ontologiques), elle devient pourtant, à la Renaissance, la source la plus vive d'une remise en question de l'intégration sous sa forme aristotélicienne. Par elle, une place est réservée à la parole inspirée, le *furor* qui fonde la légitimité

⁶⁵ *ID*, p.60.

⁶⁶ *ID*, p.61.

⁶⁷ *Id.*

⁶⁸ Évidemment, cette seconde voie est celle dont nous-mêmes, aujourd'hui, sommes les continuateurs, héritiers d'un déclin de la rhétorique qui commença bien avant l'avènement romantique du sujet moderne, de Mallarmé et d'un XX^e siècle ayant fait de la lutte contre les lieux communs sa propre doxa, au nom de ce qu'Alain Badiou a appelé la « passion du réel » (*Le Siècle*, Paris, Le Seuil, « L'Ordre philosophique », 2005).

⁶⁹ La progression vers cette notion de singularité poétique est évidemment parallèle à l'assomption logique et philosophique de cette valeur à travers les thèses nominalistes, entre autres dans le cadre de la « querelle des universaux ». Il s'agit là aussi d'un terrain tout à fait fertile pour l'étude du schème intégratif dans la pensée occidentale.

du poète à chanter de sa propre Autorité, en lien direct avec la source de son inspiration (c'est la matrice contenue dans l'image de la pierre de magnésie de l'*Ion*), et donc défait potentiellement tout cadre discursif commun, au nom d'une inspiration supérieure, sur le plan de l'être, à la parole collective toujours plus ou moins plombée de doxa. C'est ainsi au nom d'une intégration de rang supérieur qu'est affirmé le primat d'une différence ontologique du poète, et donc de sa parole, sur les cadres prédéfinis d'une pratique qui, à base d'*inventio* et d'*ars*, ne peut suffire à l'engendrement d'un *logos* plein. Est ainsi remis en question l'efficace rhétorique qui, dans le cadre de la *civitas*, intègre selon sa *ratio* analogique les actes et énoncés produits par ses sujets, « vivants politiques » (*ζῶον πολιτικόν*). Cette force polémique anti-rhétorique de la Vérité⁷⁰ ressort, profondément rénovée, de la vague italienne de la poétique néoplatonicienne. Cette dernière emportera la transformation progressive de la rhétorique classique qui, sous les auspices de la « divine fureur » du poète, aboutira au XVI^e siècle à ouvrir⁷¹ la toute-puissance technique aux données d'une nature qui cesse définitivement de n'être qu'une matière indocile à domestiquer, pour devenir une source énergétique de vérité (c'est peut-être là la part non métaphorique, mais métonymique, voire synecdochique, de l'apologue de la pierre de magnésie). Par la pleine réaffirmation du *furor*, l'atmosphère platonicienne se révélera à terme profondément en harmonie avec le basculement épistémologique par où le paradigme de l'Idéal, adapté à un univers clos et hiérarchisé, incarnation récapitulante le divers sous l'espèce du plus excellent représentant du genre, marquera, puis cédera le pas devant l'éclosion d'un univers infini, où la réalité est ultimement l'attribut des individus, et non plus des universaux. Alors s'affirmera une Différence individuelle, enfin compréhensible, mais par la seule catégorisation idéelle du concept abstrait. Ainsi, aristotélisme et platonisme, soit des ontologies relevant toutes deux d'une même et stricte intégration hiérarchique, se voient devenir quasiment antagonistes, au fur et à mesure de leurs réélaborations Renaissance, radicalisant des options qui pourtant, au Trecento boccacien, demeuraient encore tout à fait articulables dialectiquement, précisément au nom de leur commun déploiement d'une intégration du Tout réel sous le règne de l'Un du Verbe.

Dans ce passage de l'intégration rhétorique de la Différence à son émancipation poétique, on remarque encore une fois, comme lors de l'analyse des différentes orientations de la praxis rhétorique (chez Aristote, Cicéron et Quintilien), que d'un système à l'autre, les mêmes éléments demeurent : c'est leur place dans la hiérarchie organisatrice des valeurs qui fera changer totalement l'ambiance des théories de la « psychologie littéraire ». On reviendra sur cela, qui constituera également un point de méthode historiographique, dans la dernière partie de cette étude⁷².

III. DEUX FIGURES ESTHÉTIQUES DE L'INTÉGRATION

Je voudrais à présent considérer l'intégration non plus seulement sous le jour théorique de sa fonction dynamique dans des systèmes conceptuels ou des comportements sociaux, mais en regardant sa dimension sensible, et esthétique : je prendrai le cas d'une de ses représentations les plus répandues, le cercle, puis le cas de sa mise en acte dans une œuvre poétique, le *Decameron* de Boccaccio.

1. Généralités sur la figure du cercle

Parmi les formes sensibles, la figure la plus évidente de l'intégration (mais pas la seule) est le cercle. Là encore, la figure n'est pas statique, mais toujours immédiatement dynamique, donnant naissance à d'autres cercles de façon concentrique, dans un mouvement centripète d'expansion de type pneumatique, ou bien les contenant dans une relation d'encercllement : relation d'ex-plication ou d'implication (de « complication », dit Boèce⁷³). Le mouvement d'appartenance du réel à un cercle intégrateur peut ainsi fonctionner dans deux sens : soit l'aire concentrique irradie à partir d'une source centrale, soit symétriquement l'intégration se fait par encercllement, le cercle le plus intégrant dominant l'ensemble des sphères intégrées. Dans le registre iconographique, on pourrait penser à ces images médiévales où le Christ contient dans son corps ovoïde la diversité des autres figures. Entre tous ces cercles, une harmonie (source entre autres d'une approche musicale, dominée par le schème analogique) joue le rôle de communication entre les différents degrés de la réalité (musique des sphères et musique humaine, par exemple), qui se répondent en reproduisant, chacun à son niveau d'intégration, les mêmes rapports d'eurythmie.

Le cercle vaut comme figure spatiale autant que temporelle, et dans l'instauration des différents schèmes historiographiques. On a vu qu'il existe un temps hiérarchique, sous la forme la plus « pure » du temps hésiodique, où tout s'origine en un point initial. Mais par delà la représentation chronologique, c'est dans la genèse du mouvement qu'il importe de désigner un point premier, et sa place centrale : à ce titre, le modèle du moteur premier aristotélien constitue la forme sans doute la plus stricte de ce point principal, et qui a connu l'influence la plus grande. La dynamique intégratrice fonctionne toujours, quelles qu'en soient les différentes manifestations dans l'ordre du temps et dans l'ordre de l'espace. Par exemple, le contraste de distribution entre le système aristotélien, centré, et la conception stoïcienne du temps, « encerclante », n'empêche pas l'un et l'autre de constituer deux représentations également exemplaires de la figure intégratrice de la *physis* :

⁷⁰ On peut noter que cette force polémique et antirhétorique de la Vérité constitue l'un des traits transhistoriques de tous les platonismes, dont, parmi nos contemporains, le représentant le plus affiché est Alain Badiou — cf. *infra*, Annexe.

⁷¹ « Ouvrir », c'est-à-dire « désintégrer », au sens précis que je lui donne dans la dernière partie de cet article (cf. *infra*, p.20sq.).

⁷² Cf. *infra*, p.20sq.

⁷³ L'emploi de ces termes nous permet même de pointer un des champs où cette image de l'ex-plication informe la conception du rapport au réel concret du discours : le discours de glose, qui dans les marges déploie autant qu'il déplie, qui explique l'implicite, dans un rapport de subordination à « l'objet central » de la méditation ou du commentaire.

par-delà les différences dans l'organisation de l'intégration, le divers s'y subordonne toujours à un ordre intégrant qui déploie la généralité (ou l'universalité) de ses lois, et dont chaque degré intégré organise la reproduction à son échelle de réalité, selon ses modalités propres, qui ne sont cependant jamais disjointes des grands cadres principaux, logiquement antérieurs à toute mise en branle, ou à tout le moins immanents au développement concret des phénomènes.

Rappelons-le, la figure de la sphère n'a rien d'un phénomène strictement objectif sur le plan physique, ni d'un simple arcane de la technique philosophique. Elle est immédiatement indexée sur un plan théologique, où les termes d'« hiérarchie » ou de « principe sacré » (Pseudo-Denys l'Aréopagite, *La Hiérarchie céleste*) désignent le mode de transmission du divin, depuis sa source première jusqu'à l'ensemble des créatures (anges, dont les esprits recteurs des sphères célestes, Église, hommes) : les visions aristotélicienne et néo-platonicienne du cosmos se révèlent ici dans leur adaptation à la pensée chrétienne, et qui demeurera pour l'essentiel la vision Renaissance. Ainsi la notion d'hiérarchie, qui se déploie à travers différentes sphères de la réalité, se trouve elle-même récapitulée dans sa conception théologique, hiérarchie par excellence, intégrant elle-même toute les sphères de l'être.

Le monde est formé par l'emboîtement d'une série de « sphères » (en nombre discuté), s'étagant depuis le niveau « inférieur » de la terre et du monde « sublunaire » jusqu'au niveau « supérieur » représenté par la sphère où sont censés être fixés les astres sans mouvement apparent, la « sphère des fixes », et, bien sûr, au dessus encore, le divin. Chaque élément reçoit du degré supérieur l'impulsion qu'il transmet au degré inférieur, « hiérarchiquement », et Dieu, au sommet de l'édifice, récapitule l'ensemble. À partir de lui, le monde se constitue par un mécanisme de dégradation et d'imitation tout à la fois, qui lui imprime sa perfection propre et sa finitude. Là encore se manifestent verticalité et englobement, matérialisés symboliquement par l'architecture concentrique de l'univers⁷⁴.

À ce point, Lecointe note :

(...) l'unité profonde des représentations, si l'on excepte les systèmes héliocentriques qui n'ont pas eu de vraie diffusion avant Copernic. Que ce soit dans la version du platonisme, de l'aristotélisme ou de Ptolémée, l'univers de la tradition répond à la même vision de l'étagement des sphères, entraînées dans leur cours à partir de l'impulsion donnée par le premier mobile⁷⁵.

Dans ce système de représentation, notons encore combien toute différence est comprise « comme un degré de réfraction de ce "tout" qui est "en haut". » Saint Thomas d'Aquin, posant la volonté divine comme origine de la diversité des choses et de leur distinction, et non comme fruit du péché, coïncide avec la position encore dominante à la Renaissance, qui loue la richesse de la création, tout en y reconnaissant toutefois une hiérarchie ontologique entre les êtres : la diversité a quelque chose de positif, mais sa seule formulation recevable est celle de degrés inégaux de participation à la perfection récapitulative de Dieu.

Dans les rapports de Dieu et de sa création, nous voyons culminer le système hiérarchique du monde. Le mode de représentation des différences, caractéristique de la rhétorique scolaire, et qu'elle partage avec la plupart des systèmes classificatoires du savoir antique, trouve ainsi une sorte de sanction surnaturelle, qui n'est sans doute pas pour rien dans sa pérennité. On comprend mieux peut-être quel type de rapports nous croyons entrevoir entre les remises en cause critiques, à la Renaissance, tendant à ébranler le schéma hiérarchique, et la révolution copernicienne, qui ébranle, par une autre voie, un édifice cosmologique reposant sur la même logique de subordination et d'englobement. Le résultat de l'ébranlement, dans les deux domaines, sera la constitution d'un « espace neutre » et homogène, où les différences n'impliquent plus de jugement de valeur, où la lune n'est pas plus « haute » que la terre, ni l'épopée plus « noble » que la comédie, ou Cicéron ne « vaut » pas nécessairement plus qu'Érasme, et, en tout cas, ne « récapitule » pas ses qualités propres, comme par avance⁷⁶.

Marc Ozilou rappelle que dans une cathédrale, chaque réalité est représentée, y compris la part des démons, mais à leur juste place⁷⁷.

Sur le plan de la représentation artistique du cercle, on ne peut que penser à l'organisation concentrique et dynamique de la *Commedia* de Dante, trajet vertical descendant parmi les cercles de l'enfer, puis ascensionnel jusqu'à mener le pèlerin sous la voûte des étoiles : trois moments d'organisation intégrative (« L'Enfer », « Le Purgatoire », « Le Paradis »), mais ultimement intégrés, chacun en sa place, dans le cercle ultime de la Création qui, ainsi, présente pour caractéristique de régionaliser l'engouffrement infernal, et de le resituer à sa juste place dans l'ordre créé par Dieu.

2. Poser la différence à sa juste hauteur : le *Decameron* de Boccaccio

Boccaccio saura se souvenir de l'efficacité organisatrice de ce schéma dantesque, dans l'architecture du *Decameron*, en faisant de son livre l'analogue humain et terrestre de la *Commedia* divine du Pèlerin⁷⁸. C'est l'organisation intégratrice de ce recueil de nouvelles que je vais à présent considérer, car il nous transporte au point précis de la première articulation Renaissance

⁷⁴ ID, p.119.

⁷⁵ ID, p.119, note 24.

⁷⁶ ID, p.121.

⁷⁷ « La paix reçue de Dieu dans la foi, est certes à acquérir par la maîtrise de soi-même et à conquérir sur les influences étrangères à la foi. Pourtant tout cela est le lieu d'une intégration de plus en plus ample et harmonieuse. Les sources de la vie et de l'histoire ne sont pas sombres. Elles ne le sont que pour ceux qui ne peuvent s'élever vers Dieu, car ces eaux deviennent des eaux usées qui les empoisonnent. Pour ceux qui ont reçu cette paix, tout peut s'intégrer dans de vastes ensembles. (...) Les démons sont présents, mais à leur place, dans l'architecture des cathédrales. » (Marc Ozilou in Saint Bonaventure, *Les Six Jours de la Création*, Paris, Desclée/Cerf, 1991, p. 15.)

⁷⁸ J'ai proposé une lecture herméneutique du *Decameron* dans « Continuité des flots. Une certaine disposition au sens du *Decameron* et de son jardin », *Renaissance Humanisme Réforme* n°69, décembre 2009, p.31-53. On peut considérer à cet égard que les réflexions que je livre ici sur le *Decameron* constituent l'approfondissement de cette lecture, en éclairant l'hypothèse intégratrice qui la sous-tendait déjà fortement, sans pour autant être thématisée pour elle-même.

du génie poétique. En effet, le premier geste d'émancipation de la tradition scolaire est l'œuvre du Florentin⁷⁹, qui le premier remet à l'honneur la *fervor* du poète, en particulier dans les livres XIV et XV de la *Genealogia deorum*, achevé en 1373-1374. Si l'on distingue deux pans de la parole de Boccaccio, érudit et poétique, et récréatif et narratif, on remarque que dans son enquête sur les gestes de rupture en faveur de la différence, Lecoindre insiste avant tout sur l'œuvre latine érudite de Boccaccio, en effet plus franchement « inspirée », et minore le *Decameron*, paru en 1351, rejetant ainsi hors de son champ d'investigation cette « œuvre de jeunesse » en langue vulgaire, dépréciée par son propre auteur une fois définitivement choisie la langue latine. Pourtant, le grand recueil de nouvelles, que Boccaccio révisera en 1370 et 1371, me semble être un lieu tout à fait illustratif de cette aube où s'affirme, ambivalente, mais réelle, la conscience qu'il est nécessaire d'accorder une différence de rang à la source poétique de la parole. Le *Decameron* me paraît même une œuvre-clé, témoignant de l'étape immédiatement antérieure à la théorie hautement conscientisée de la *Genealogia deorum* : l'œuvre fictionnelle met en pratique la poétique avec cette fulgurance que seule permet la création du poète, dont le savoir propre court-circuite, et ici anticipe, le discours réflexif du poéticien.

La disposition en recueil, figure intégratrice à l'état pur

Le *Decameron* reste une œuvre encore fortement hiérarchique, et cependant, ou plutôt *ce faisant*, il pose les fondations solides qui assureront la force d'expression d'une haute conscience de la singularité générique du poète. La revendication poétique au profit du *type* du poète inspiré et de sa création unique ne constitue pas une rupture radicale avec la tradition scolaire ou esthétique contemporaine, mais passe par une reconfiguration de la *fonction* du poète et de la circulation de sa parole dans le cadre commun de la cité. Cela, le *Decameron* nous le dit dans son ordonnancement, au cœur duquel le principe hiérarchique et intégratif est très clairement dominant, avec une pureté rarement égalée : sa construction concentrique et étagée ne souffre aucune irrégularité. On peut dire que la « disposition au sens⁸⁰ » que propose le *Decameron* se fait presque exclusivement selon le déploiement généralisé du schéma intégratif. La structure d'ensemble du recueil s'offre telle une vaste *dispositio* où chaque élément, narré ou énoncé, est repérable et interprétable dans une aire qui l'intègre. Rappelons que ce recueil s'organise en étagant son énonciation en trois niveaux distincts, intégrés les uns aux autres : 1. le niveau le plus englobant, constitué du *Proemio* et de la conclusion de l'auteur (lequel intervient aussi, exceptionnellement, en J IV, intr.), encadre : 2. la *cornice*, ou histoire-cadre, récit du voyage et des activités des devisants (leur groupe est appelé la *brigata*), qui s'étale sur dix Journées thématiques dominées par l'une ou l'un des devisants élu(e) reine ou roi à tour de rôle, et lors desquelles sont chaque fois narrées : 3. dix nouvelles (elles-mêmes sont le lieux de différentes énonciations, qui approfondissent d'autant le système énonciatif). Cette disposition instaure des cadres autant pour l'énonciation des paroles que pour leur réception, et déploie une parole double, à la fois d'expression et d'interprétation. Du moindre fait d'une nouvelle jusqu'aux grandes descriptions allégoriques de la peste (Proème), du jardin (III, intr., je vais y revenir) et de la Vallée des Dames (VI, concl.), en passant par la fiction de la *cornice*, chaque élément énonciatif entre dans un circuit d'échanges : seule cette structuration étagée et reliée, souple, mais régulée, autorise un élément à prendre une valeur, c'est-à-dire à devenir signifiant en rapport avec tel autre fait repérable à un autre moment de la fiction, à un autre étage narratif, dans telle nouvelle de telle autre journée. Cette localisation et cette communication peuvent se jouer lors de la discussion qui suit la nouvelle⁸¹, mais également se diffuser à hauteur de l'ensemble des nouvelles de la journée (dont la thématique oriente la signification de chaque acte de parole), à travers les échos et réseaux que tisse la *cornice* (traits de caractère des devisants, personnages, thèmes ou types récurrents dans leurs échanges, etc.), ou au regard du contexte général fictionnel, historique ou théologique (peste sur Florence, *bortus deliciarum*, Vallée des Dames : ce sont surtout les tableaux allégoriques qui nouent ces trois plans contextuels), etc.

Par cette organisation de la *brigata* des devisants, à la fois orateurs et récepteurs des nouvelles et de tous les échanges qui se déploient autour d'elles, la structure du *Decameron* questionne la *communitas* rhétorique de la parole. La parole individuelle et commune se voit assignée à une place dans un système étagé, hiérarchique, où elle est subordonnée à tout l'appareil de paroles créé par l'*artifex*, qui lui-même, en revendiquant la fonction éthique de son œuvre récréative, c'est-à-dire régénérative, subordonne sa propre parole à celle du Créateur, en projetant d'incarner dans sa *brigata* une Cité humaine rénovée. Mais par ce même geste, le *Decameron* situe ce qu'il en est de la parole poétique en soi, et de sa place dans un tel système hiérarchique : cette parole est louée dans sa supériorité, posée directement sur le niveau humain le plus intégrant, à la jonction entre création et Créateur : le plan théologique. C'est ici que, dans l'ordre de la parole, s'opère la jonction unificatrice (problématique

⁷⁹ Boccaccio, dont le grand geste humaniste demeure pourtant, ne l'oublions pas, d'avoir promu l'enseignement du grec en Occident : lutte contre la doxa scolaire, mais au nom d'un idéal éducatif certain, et à sa façon supérieur, « englobant son contraire »...

⁸⁰ J'entends distinguer par cette expression la différence qui doit être maintenue entre le sens et la signification : le premier est un champ transcendantal, condition de possibilité pour qu'il y ait une, plusieurs, significations isolables par des processus interprétatifs. Quant au terme de « disposition », il est lui-même emprunté à l'arsenal rhétorique ; il désigne tant la qualité « statique » (au sens d'une disposition de table, par exemple) que la dynamique par lequel un être est « disposé à... », que cette disposition soit volontaire et ciblée, ou bien de fait, et ouverte quant à son terme. Dans un tel spectre entrent, me semble-t-il, l'ensemble des caractéristiques qui définissent l'objet d'enquêtes telles que celle de *L'Idéal et la Différence* : on retrouvera donc ce terme dans la dernière partie de cet article (cf. *infra*, p.20sq.). (Cf. « La critique et son objet. La disposition au sens d'un texte rabelaisien », in Thérèse Vân Dung-Le Flanchec, Isabelle Garnier, Véronique Montagne, Anne Réach-Ngô, Marie-Claire Thomine, Trung Tran, Nora Viet, éd., « *Paroles dégelées* ». *Propos de l'Atelier XVI^e siècle*, Paris, Classiques Garnier, « Études et essais sur la Renaissance », 2015, à paraître).

⁸¹ Cette possibilité reste très conventionnelle, et le potentiel narratif de ce lieu de l'histoire-cadre ne se déploiera véritablement que dans l'*Heptaméron* de Marguerite de Navarre.

théologique), entre hiérarchie commune (problématique rhétorique) et ineffable singularité (problématique poétique). Comment ?

La mise en recueil : rhétorique et poétique tissées

Tout d'abord, dans l'étagement de sa matière narrative, le *Decameron* reprend très exactement la hiérarchie théologique de la création, octroyant à chaque niveau intégré sa juste valeur ontologique, parallèle à sa puissance d'organisation langagière (énonciation, interprétation, distribution, signification allégorique, etc.). J'ai tenté de montrer naguère en quoi la lettre du texte incite à une telle interprétation de sa disposition. Boccaccio, dans l'introduction de la troisième Journée, décrit le jardin où les devisants, introduits dans un « jardin des délices⁸² », s'installent pour conter leurs nouvelles : ce texte nous offre une allégorie de la création de la parole (l'activité humaine de narration) elle-même intégrée par la Parole. Le cercle de la *brigata* s'assoit auprès d'une fontaine dont le parcours de l'eau incarne et exprime, sur le plan théologique, intégrant, le flot du Verbe, et, sur le plan poétique, la disposition énonciative polyphonique du *Decameron*, elle-même intégrée au Verbe divin. L'ordonnement du *Decameron* est à l'image de la Parole créatrice, étagant les différents degrés de la parole humaine en un système hiérarchique et concentrique⁸³. La Création apparaît ainsi sous le jour d'une théologie de la parole : la matière créée est une intégration de paroles, chacune s'exprimant au travers des paroles de niveau inférieur qu'elle énonce, domine et oriente.

Autre point proprement rhétorique, cet étagement intègre la variété unifiée des styles dans le *Decameron*, disposée selon le principe organisateur du *decorum* et de l'*aptum*. La variété de la matière ordinaire ou extraordinaire de l'histoire est présente dans le corps bigarré des nouvelles, parfois grotesque, parfois sublime. Ce niveau autonome régulant le rapport entre *res* et style conteur, se subordonne à la communauté conteuse d'une assemblée courtoise dont le registre des mœurs autant que des propos demeure strictement distingué de la *farve* (du mélange) des nouvelles. Enfin, l'aire du discours de la *brigata* se soumet à la sacralité de la Loi divine qu'elle œuvre à refonder, présente à travers l'ode à la vie qui oriente le corps des nouvelles, la présence des prières scandant les journées et, surtout, par la proximité inspiratrice de la fontaine allégorique du jardin (sauf lors de la septième journée où elle est remplacée par l'allégorie plus forte encore de la Création : la Vallée des Dames). À chaque palier, l'appropriation du style à sa matière demeure avant tout un impératif esthétique, mais il double et renforce l'étagement fictionnel du recueil. Dans les nouvelles, une variété de styles chez les conteurs correspond à la diversité des objets de leurs discours, tandis qu'à la *cornice* convient un style moyen, adapté autant à la conversation légère (parfois doucement licencieuse) qu'au récit des mœurs courtoises ; enfin, aux quelques moments théologiquement cruciaux (la peste du proème, le jardin et la Vallée — et dans de rares nouvelles, telle celle de Griselda), un style copieux s'adapte à une montée du discours à un régime proprement allégorique.

Ce faisant, le *Decameron* se révèle être une première étape vers la « théologie poétique » de la *Genealogia deorum*. Certes, avec peut-être moins de conscience systématique que dans l'œuvre latine : on ne trouve aucun poète génial dans l'assemblée des conteurs du recueil de nouvelles, aucun art poétique affiché par l'auteur, le narrateur principal ou les devisants. Mais la communauté chrétienne refondée n'en renoue pas moins avec l'ambiance d'une inspiration poétique et mélodieuse (la fontaine), partageable humainement, sous condition d'un éloignement du vice de la Florence marchande des pères. La refondation de l'ordre de la *poiesis* langagière, donc de sa valeur et de son efficacité éthiques — chaque devisant se doit d'être *vir bonus peritus dicendi* —, n'est possible qu'à se reconnaître dans son juste degré d'intégration au sein de la hiérarchie de la Création. Le flot de son inspiration ne vaut que dans sa proximité spirituelle avec le flux du Verbe créateur, portée par la proximité physique avec la fontaine. La précellence de la singularité poétique se voit assignée à une place intégrée dans l'ensemble de la parole créée, mais à un degré supérieur, intégrant, et formellement dominant.

Ainsi, dans cette première étape de la méditation du Florentin, les deux praxis rhétorique et poétique ne montrent pas encore l'antagonisme dont sont porteuses leurs exigences respectives : non seulement elles coexistent, mais se renforcent : l'affirmation de la singularité inspiratrice s'enracine dans la profonde certitude de l'intégration de la parole poétique dans un programme éthique, à une place ajustée, épurée dans l'ordre rénové du monde. Dans cette rénovation, la poésie joue un rôle à la fois théologiquement humble (renforcé par le registre récréatif de l'écriture courtoise) et dynamiquement efficace (elle

⁸² Je reprends ce terme au titre du chapitre VI, « *Hortus deliciarum* », de l'ouvrage d'Antonio Gagliardi, *L'Esperienza del tempo nel Decameron*, Torino, Tirrenia-Stampatori, 1984.

⁸³ Je cite ce texte, auquel je reviendrai dans les pages qui viennent, en soulignant les éléments majeurs sur le plan allégorique. « Puis, s'étant fait ouvrir un jardin tout entouré de murs qui joutait le palais, ils y pénétrèrent; la vue d'ensemble qu'ils en eurent dès le seuil leur parut si merveilleusement belle, qu'ils se mirent à en examiner très soigneusement tous les recoins. Ce jardin était entouré et parcouru d'un bout à l'autre en maints endroits par des allées très larges, droites comme des flèches et couvertes de treilles qui donnaient l'impression de vouloir être cette année-là couvertes de raisins. (...) Il y avait au milieu de ce jardin, une pelouse qui non seulement ne déparait pas mais accentuait la beauté de l'ensemble (...). Au milieu de cette pelouse se trouvait une fontaine de marbre très blanc, merveilleusement sculptée, où l'eau sourdait naturellement ou artificiellement je ne sais, et se faufilant à travers une statue posée sur une colonne située en son milieu, elle jaillissait vers le ciel avec une telle abondance et une telle force qu'il n'en aurait pas fallu davantage pour faire tourner la roue d'un moulin, puis elle retombait dans la claire fontaine en rendant un son harmonieux. L'eau qui débordait de la fontaine, quittait la pelouse par un chemin secret, mais en soulignait le contour en s'écoulant résurgente le long de très beaux petits canaux creusés artificiellement; de là elle sillonnait presque tout le jardin dispersée en de semblables canaux, pour finir enfin par ne plus former qu'un seul ruisseau en un coin du jardin qu'elle abandonnait en cet endroit pour descendre très pure vers la plaine qu'elle atteignait après avoir entraîné avec force sur son passage la roue de deux moulins, rendant ainsi un grand service au maître du lieu. » (Boccace, *Le Décaméron*, Journée 6, nouvelle 9, traduction de Giovanni Clerico, Paris, Gallimard, Folio, 2006, p. 243-244.)

agit sur les cœurs malades). Cette efficacité revient à ce que Boccaccio désignera comme l'élément proprement poétique du discours : le régime allégorique de la parole, qui fait circuler le sens des mots entre le niveau physique et le niveau théologique. La place de la parole poétique, soit le trajet artificiel et tenu mystérieux de l'eau jaillissant de la fontaine, articule deux ordres radicalement incommensurables et pourtant intégrés l'un à l'autre : la parole poétique est le lieu de la participation de l'humain au divin. La « ligne » platonicienne trouve, entre Antiquité et Renaissance future, un moment de scansion majeur dans la rare et discrète présence de l'allégorie, mais en un point moteur et crucial, du *Decameron*. Dans la disposition intégratrice du recueil, la poésie joue le rôle éminent de communication, d'expression et de réintégration, entre parole humaine et parole divine, entre texte du livre et texte du monde, entre sens littéral et sens allégorique. L'emphase mise par Lecoinge sur l'allégorie comme principe premier de la distinctivité poétique se retrouve ailleurs que dans la version hautement articulée de sa théorie, dans la *Genealogia deorum* : elle est formellement affirmée par Boccaccio poète.

L'allégorie n'est pas un ornement périphérique, pas plus que la *cornice* ne serait qu'un ruban déroulant artificiellement la collection des nouvelles : son cadre assure une fonction symbolique de limite, mais la fonction allégorique qui s'y déploie évite au livre d'être un rassemblement figé, et entraîne l'ensemble du régime auquel se déploie le *Decameron*. Entre les différents régimes de la parole, entre les différents niveaux d'organisation, la circulation est rendue possible par la logique intégratrice et récapitulative. Cette dernière opère selon un mode propre au *Decameron*, dont le programme nous est donné, de façon homogène à son être puisque sous forme d'allégorie, par la description du jardin et du parcours de l'eau en son sein, puis dans sa descente vers la plaine. Entre les différentes aires, la frontière est toujours traversée par le flot, qui coule répandre sa vie et sa vigueur par-delà la vasque initiale où, simple ornement, il eût dû seulement retomber harmonieusement — mais nous le savons, l'harmonie est déjà elle-même signe, source de force qui ne peut que s'épandre, par ondes analogiques, à travers les sphères qu'elle relie. Cette logique est donc dynamique (nous retrouvons ici une des caractéristiques principales de l'intégration). Et ce qui la met en œuvre, c'est le geste de la *mise en recueil*. Recueillir est en soi un acte créateur, car ordonnateur, et fait le livre à l'image de l'ordre idéal du monde : le recueil participe pleinement de la vertu *analogique* de l'art poétique. On a vu⁸⁴ combien l'analogie informe la relation de la parole au monde, et subordonne toute considération d'une force « mimétique » pour laquelle on a pu louer l'art du *Decameron*, à juste titre, mais au risque de ne plus voir que les petits bijoux des nouvelles, épars sans l'écrin qui les insère. Par-delà la seule tâche d'*inventio*, les conséquences de la *dispositio* de la matière narrative sont, dans le *Decameron*, l'un des lieux décisifs pour le fonctionnement herméneutique. À ce titre, cette partie doit être réévaluée, au sein d'un art boccacien dont on n'a le plus souvent mis en exergue que le génie narratif et la variété stylistique.

La réintégration du monde : le recueil comme anachorèse laïque

Pour cet ensemble de raisons, l'art rhétorique se montre décisif pour exprimer et supporter l'ambition poétique dans toute sa portée éthique. L'émergence d'une poétique de la différence prend appui sur le crédit qu'elle puise de son degré élevé d'intégration dans la structure hiérarchique, qui demeure toutefois le cadre anthropologique dominant. Le *Decameron* témoigne de la synergie entre un modèle hiérarchique totalement strict, paradigme rhétorique de l'Idéal, et le premier modèle d'affirmation de la Différence « par le haut ».

Cette synergie, coulée de l'inspiration poétique dans toute l'aire de la parole, n'est possible que par le jeu des étagements intégratifs et de leurs englobements progressifs. La fonction du schème intégratif demeure, tout au long d'une phase où un paradigme commence d'émerger quand l'autre voit se dessiner les premières traces du vieillissement, encore invisible, mais que les générations futures ne manqueront pas d'accuser, en reléguant la *cornice* et ses allégories au rang ornemental de prédelle témoignant d'un « Boccaccio médiéval », pour reprendre le titre de l'ouvrage classique de Vittore Branca. Dans le monde du *Decameron*, la Différence est toujours intégrée au critérium de l'Idéal, et ce n'est que « par le haut » que peut se signaler et s'inscrire sa distinction, de mœurs et de propos. Toutefois, notons que cette hauteur se négocie, dans la fiction de la *cornice*, par l'effectuation d'un pas de côté : le déplacement hors de Florence du lieu d'énonciation des nouvelles. C'est ici que je voudrais resituer la valeur des analyses de Lecoinge : ce dernier, au sujet de la *Genealogia deorum*, insiste sur le substrat anachorétique, insufflé par l'influence profonde de la pastorale franciscaine, de la position du poète s'excluant de lui-même hors de la société héritée des pères marchands, et fondant la dignité poétique dans une sanctification laïque ; surtout, Lecoinge souligne combien le modèle anachorétique influe sur la représentation du sort du poète, et en particulier, bien sûr, à travers la figure de Pétrarque. Or j'avoue avoir toujours été étonné de ce qu'une telle analyse, déployée à propos de la *Genealogia deorum*, n'ait pas été reprise sur un registre plus bas, mais avec une pertinence redoublée, à propos de la fuite de la *brigata* hors de la Florence marchande punie par la peste.

Lisons. Le refuge à l'abri du monde se fait dans un *hortus deliciarum* qui est aussi lieu de refondation d'une communauté selon une vie rythmée par la prière, entre autres paroles glorifiant la vie et la diversité de la Création. La loyauté est réinstaurée par une cour laïque où chaque roi journalier, *primus* (ou surtout *prima...*) *inter pares*, impose un cadre formel aux propos des devisants. Dans ce cadre intégrateur, les nouvelles ont pour substance une matière historique dont le vaste déploiement reste avant tout centré autour de la Florence immédiatement antérieure à la peste, mais de proche en proche englobe la géographie et l'histoire humaine entières⁸⁵. Par la prise en charge de cette matière dans leur parole, par l'ethos qui guide cette parole au

⁸⁴ Cf. *supra*, p.5.

⁸⁵ Ainsi, soit dit en passant, pourrait-on interpréter la convention tout à fait artificielle et appréciée comme telle, selon laquelle toute nouvelle doit raconter une histoire véridique et récente ; ou bien rapportée, et appartenant à un passé proche ; ou bien, « de proche en

même rang que leurs actes, les dix devisants réintègrent le désordre du monde dans une récapitulation d'inventaire, une matrice réordonnée, un ordre refondé. Au travers de ce programme, la désintégration physique, par la peste, du monde moralement désordonné, provoque la sortie volontaire des devisants hors de l'ordre déchu, pour fonder une nouvelle dynamique intégratrice : la matière ancienne se réintègre dans une disposition rénovée, sous une loi humaine refondée parce qu'elle s'est d'elle-même sciemment réintégrée dans l'ordre de la parole divine — l'allégorie jouant le rôle formellement actif de réintégration dynamique. Ici, on reconnaît à l'œuvre le principe hiérarchique par excellence : l'« englobement par le contraire », porté à sa valeur théologique la plus haute. Lecointe précise que la *Genealogia deorum* ne peut être qualifiée d'une « laïcisation du saint », puisque c'est au contraire le poète laïc qui accède à un statut supérieur : le *Decameron* propose, à travers son dispositif énonciatif et allégorique, certes pas une humanité sanctifiée, mais une humanité refondée dans sa légitimité et sa force à vivre, glorification de la Création⁸⁶ à travers les dire et gestes de ses créatures.

Par le geste boccacien, la singularité poétique trouve place dans un discours louant les grands Antiques. Toutefois la présence, biographiquement décisive, de Dante et de Pétrarque en tant que personnes joue un rôle déclencheur dans l'audace boccacienne : jusque dans leur choix de la langue vulgaire, ils incarnent une *akmé* marquant la naissance d'un nouveau cycle historique, une « Renaissance », comme Boccaccio lui-même y insiste dans son œuvre de biographe et de commentateur⁸⁷. En redoublant par le commentaire l'acte fondateur de Dante puis de Pétrarque, il institue sa propre place historique : en tant que disciple redoublant l'acte fondateur des deux grandes figures du génie poétique rénové, il est l'acteur qui les *inscrit* en tant que moment fondateur. Boccaccio incarne la conscience de l'acte Renaissant — il le sera aussi par rapport à Giotto, bref par rapport aux *primi luci*. Dans leur sillage et sur un registre inférieur, conscient de sa propre place dans la hiérarchie des valeurs (une conscience est toujours seconde par rapport aux actes qu'elle re-connaît), Boccaccio vise l'*excellence en son genre*⁸⁸. Cette catégorie est fondamentale pour saisir la profonde viabilité de la structure hiérarchique du monde, car elle *autorise* y compris la parole de ceux qui y occupent une place subordonnée, laquelle devient alors supportable. Elle me semble tout à fait appropriée pour saisir la singularité de la conscience qu'a Boccaccio tout à la fois de sa place générationnelle et de l'ordre intérieur à son œuvre propre. Boccaccio comme auteur se voit intégré à une aire dominée par ses maîtres Dante et Pétrarque, cycle dans lequel toutefois il participe dignement de la fraîcheur aurorale. Une telle hiérarchisation vaut également pour le regard que Boccaccio pose sur sa production littéraire propre. On pourrait aller jusqu'à dire, en effet, que Boccaccio fait sa spécialité d'une telle conscience éclairée des genres poétiques, tant chacune de ses œuvres montre une volonté

proche » justement, draguant des sujets très haut dans le temps (les *exempla* antiques de la dixième journée par exemple) ou très loin dans la géographie (l'Orient toptique de Saladin), et charriant ainsi le flot entier du temps et de l'espace du monde.

⁸⁶ C'est dans cette alliance que le « naturalisme » (cf. entre autres Robert Hastings, *Nature and Reason in the Decameron*, Manchester United Press, 1975) de Boccaccio synthétise à la fois la tradition courtoise du *Roman de la Rose* et la justification de l'amour, y compris sous des formes suffisamment licencieuses pour faire rougir les plus jeunes des devisants, mais qui témoignent de la vigueur de « ceux qui, tourmentés par le sort, finissent au-delà de toute espérance par se tirer d'affaire » (thème de la Deuxième Journée), ou encore de « ceux qui par leur ingéniosité ont obtenu une chose très désirée, ou ont recouvré ce qu'ils avaient perdu » (thème de la Troisième Journée). Ce débordement de sève trouve son sommet dans la Troisième Journée, dont les nouvelles sont de loin les plus crues, et qui, par un jeu de contraste de registre tout à fait repérable, s'était pourtant ouverte sur la description allégorique de la fontaine, mais une allégorie dont le sens est toutefois tout à fait convergent avec l'humeur dominante. En un sens, la force séminale du liquide jaillissant s'insinue dans tous les recoins du jardin clos et se réunit avant d'en franchir la clôture, puis, grâce à la vigueur de la pente, emporte la roue de deux moulins et répand une force de vie dans la plaine des hommes ; en sens inverse, un jardinier, faux muet, pénètre dans les murs clos d'un couvent de religieuses pour y répandre le flot ô combien fertile de son désir, au bonheur de toutes...

⁸⁷ Outre Dante et Pétrarque, on n'a pas manqué de noter l'importance pour Boccaccio d'une troisième figure historique : Giotto, présent dans la lettre du *Decameron* (VI,5) dans une nouvelle, c'est-à-dire dans l'aire où est intégré le passé récent récapitulé par la conversation conteuse de la *brigata*. Ce lieu, cette nouvelle, constitue d'ailleurs un des « documents » souvent rapportés par l'historiographie au sujet de Giotto, car elle est un des éléments importants dans la construction de Giotto comme exemplum quasi-contemporaine du peintre, et l'image qu'en donne la narratrice s'inscrit dans une conscience récapitulatrice de l'histoire : c'est l'image d'une présence décisive autour de laquelle se développe un topos inédit, celui des *primi luci*, ces « premières lumières » par où s'élabore la conscience d'une renaissance, et se désigne par opposition aux siècles obscurs ; et tout autant que dans l'élaboration de ce topos, on sait que Boccaccio va jouer un rôle décisif dans la construction concrète de la séquence historique qui va en déployer toutes les conséquences (rappelons, entre autres, que c'est à lui que l'on doit le retour en Europe de l'enseignement du grec ancien).

⁸⁸ « (...) la hiérarchie doit d'abord se comprendre à partir de son sommet. Mais, bien entendu, il lui faut bien ménager également un statut propre aux degrés inférieurs et récapitulés. Nous avons en effet suffisamment marqué ce fait, qui sépare radicalement le jugement hiérarchique du jugement simplement normatif : à une dichotomie de la valeur et de la non-valeur qui caractérise l'attitude normative, l'attitude hiérarchique préfère la distinction d'une valeur suprême et de degrés relatifs de participation à la valeur. Tels sont pour elle les « genres », genres de style, *genera dicendi*, genres littéraires même, « genres » d'auteurs renvoyant de façon vague à tel ou tel écrivain le qualificatif d'excellent, parce qu'il est « le meilleur », ou est parvenu à un rang honorable, *en son genre*. » (*ID*, p.202) Quant à la question du genre, je renvoie aux p.202-205 : « Choisir un « genre » est une façon de s'abriter contre la comparaison, de devenir en quelque sorte « incomparable ». Le genre assure une protection contre l'universel. » (*ID*, p.205) Il me semble que des échos à une telle posture peuvent s'entendre dans les revendications d'humilité, certes tout à fait convenues, de l'auteur au fil du *Decameron*, en particulier dans l'introduction de la Quatrième Journée. Et dans cette humilité, à mi-chemin entre stratégie rhétorique et véritable choix éthique dans la foulée duquel s'affirme une volonté d'innovation poétique, il est un élément auquel il faut reconnaître sa juste place : la valorisation du féminin. Certes, il s'agit d'un topos droit issu de la tradition courtoise et d'une portée théologique liée à une pastorale mariale, mais là encore, ce topos (enté dans ces deux perspectives) pourrait s'avérer à mon avis bien plus profond qu'une simple réactualisation, ainsi réagencé dans cette première mise en recueil, et d'un effet tout à fait décisif pour toute sa descendance dans la prose européenne moderne.

d'illustrer « la première à nouveau depuis des siècles » un genre hérité⁸⁹ (et sans qu'une abondante suite soit donnée dans chaque lignée). Il faut voir dans cette variété l'expression de l'idéal de l'auteur récapitulatif, excellent selon plusieurs modes (un art de la modulation), mais conscient qu'il brille dans *chaque* genre, sans atteindre *au* genre par excellence, à savoir l'épopée. À la rigueur trouvera-t-il sa place dans l'émulation amicale de Pétrarque, qui donnera naissance à la noblesse latine et savante de la *Genealogia deorum* ; mais Boccaccio restera à sa place, seconde, dans la hiérarchie du génie poétique à son summum dont l'acmé est déjà incarnée par la figure des aînés — et le *Decameron*, « aussi appelé Prince Galehaut », récréation courtoise en langue vulgaire à l'attention des amoureuses élégiaques à l'image des devisantes, ne cherchera jamais à se vouloir autre chose que l'analogue inférieur de la *Commedia*. Excellent en ses genres, intelligente conscience à l'ombre heureuse des aînés dont il participe lui-même à créer la légendaire hauteur, telle pourrait être la figure récapitulatrice, intégratrice autant qu'intégrée, de Boccaccio poète et poéticien.

IV. INTÉGRATION ET TOPIQUE

J'ai proposé de repérer le schème intégratif à l'œuvre dans trois figures : conceptuelles, socio-comportementales, esthétiques. Il s'agit de ma part d'une *proposition* d'analyse, pas d'une option positiviste ni réaliste, qui poserait l'existence objective de l'intégration. Il faut à présent pousser cette prudence à sa conséquence logique, et poser que *L'Idéal et la Différence* n'est pas seulement une histoire de l'intégration, mais *par* l'intégration : elle repère des manifestations du schème intégratif, mais elle recourt aussi à lui comme modélisation des arcanes rhétoriques, ontologiques et poétiques de l'Idéal et de la Différence. Il faut donc questionner la place de l'intégration dans la méthodologie de Lecointe elle-même, c'est-à-dire dans ce qui n'est rien de moins qu'une certaine façon d'écrire l'histoire des idées.

1. Intégration et désintégration

L'intégration informe la méthodologie de l'enquête de Lecointe, qui progresse selon deux mouvements croisés, assurant la compréhension du passage des catégories étudiées d'une ère culturelle, la nôtre, à une autre, la Renaissance.

Le premier de ces mouvements constitue une archéologie, qui « désintègre », par exemple, notre notion littéraire d'esthétique non pas en elle-même, mais dans sa dynamique intégratrice. La nature émotive de cette esthétique suppose à la fois l'expression d'une subjectivité et une sensibilité contemplative dont la naissance proprement dite reste encore en germe au Trecento pré-boccacien : la qualité propre du goût, par rapport à la seule technique de la tradition scolaire, consiste en une normativité qui implique une problématique en termes de liberté et de permissivité, ce qui constituera le socle du canon classique⁹⁰. Partant, Lecointe opère une libération, ou désintégration, de ces quatre données : nature, émotion, subjectivité et contemplation, en vue d'observer leur redistribution, ou réintégration, dans le paradigme rhétorique scolaire⁹¹.

Le mouvement inverse constitue bien sûr l'objet central de l'étude, qui construit une histoire de ces mêmes données, autour en particulier des catégories de *persona*, d'*ethos* et d'*aptum*, organisatrices du champ poétique. Les dynamiques d'intégration sont exposées cette fois en suivant le sens chronologique, modélisé comme le passage d'une aire d'intégration à une autre. Des qualités intégrées dans le système technique traditionnel hyper-hiérarchisé migrent, tout en demeurant positivement

⁸⁹ J'ai conscience de ce que mon exposé risque ici de sous-estimer la part d'innovation de l'œuvre de Boccaccio, dont l'auteur était évidemment tout à fait conscient, tout comme ses contemporains d'ailleurs. Cette innovation, toutefois, me semble rattachée soit à une *translatio* de genres déjà existants, dans une langue neuve — le florentin —, soit à une inspiration forte par rapport à des œuvres maîtresses : ainsi la mise en recueil du *Decameron* en fera l'analogue narratif, courtois et terrestre, de l'épopée de l'âme chrétienne de la *Commedia* de Dante, et là encore, sur un registre constamment rappelé comme inférieur, faisant appel pour cela à nombre de *topoi* d'humilité adaptés aux œuvres récréatives. Notons cependant combien chaque œuvre rénove un genre ancien : poème héroïque en langue vulgaire (*Teseida*), fable pastorale (*Comedia delle ninfe fiorentine*, *Ninfe fiorentine*), vision (*Amorosa Visione*), élégie (*Elegia di Madonna Fiammetta*), pamphlet (*Il Corbaccio*) et enfin conte en prose (*Decameron*). Parallèle à cela, il faut noter la progressive réintégration de genres plus canoniques d'érudition encyclopédique en langue latine (*Genealogia deorum*, mais également *De casibus virorum illustrium*, *De mulieribus claris*, *De montibus, silvis, fontibus, lacubus, fluminibus, stagnis seu paludibus, et de nominibus maris*), ou de prose hagiographique (*Trattatello in laude di Dante*, *Esposizioni sopra la Commedia di Dante*). (J'emprunte l'ordre de cette classification très synthétique à Nicole Piguet, article « Boccace », in Claude Gauvard, Alain de Libéra, Michel Zink, dir., *Dictionnaire du Moyen Âge*, Paris, PUF, « Quadrige », 2002, p.169-172.)

⁹⁰ Un socle qui ne sera pas, évidemment, disjoint de la praxis rhétorique — c'est tout l'apport des générations suivant *L'Âge de l'éloquence* de Marc Fumaroli que d'avoir porté à un très haut degré de conscience et d'analyse les rapports d'émergence existant entre le monde rhétorique et la *res literaria*. L'œuvre de Fumaroli reste l'incarnation la plus éclatante de ces « archéologies », à condition, on l'aura compris, de ne pas entendre ce terme exactement selon le sens que leur a donné Foucault dans sa pratique d'archiviste. (Cf. Marc Fumaroli, *L'Âge de l'éloquence. Rhétorique et « res literaria » de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Paris, Albin Michel, « Bibliothèque de l'évolution de l'humanité », 1994 ; première édition Genève, Droz, 1980.)

⁹¹ Sur le plan de l'éducation proprement dit, Lecointe insiste bien sur les effets de distorsion rétrospective auxquels ne pas céder. Assurément directives, la pédagogie rhétorique et ses prescriptions sont porteuses du « choix d'un parti-pris technique, au détriment d'un parti-pris esthétique », qui « ne restreint pas la liberté », supposée du côté de la nature dont est porteuse la subjectivité dans sa « différence », mais tout simplement en « étouffe le frémissement » (*ID*, p.74) : « Il faut renoncer à l'idée que la formation rhétorique entraverait l'expression de la personnalité en continuant un carcan normatif étroit où resteraient confinées les possibilités du discours. Les possibilités du discours rhétorique sont illimitées, dans le cadre de sa finalité propre : l'efficacité de la persuasion. Mais c'est ce cadre lui-même qui constitue l'entrave. La personnalité n'y trouve sa place que pour autant qu'elle contribue à la persuasion : c'est ce que la théorie appelle l'*éthos* (...). Mais cette part reste nécessairement minime. » (*ID*, p.73.)

identiques à peu de choses près, mais en devenant intégrées dans un nouveau mouvement organisateur. Le lieu d'un tel passage constitue le champ historique propre à ce type d'enquête : non pas une époque globale (ni même sa structure discursive, au sens de l'*épistémè* foucauldienne), mais une constellation de pratiques, de leurs codes d'usage et de leurs cadres imaginaires, telles qu'elles s'inscrivent ou se réfléchissent au travers des œuvres langagières, poétiques ou réflexives.

La dynamique de ce lieu de passage peut se traduire en termes de désintégration et de réintégration. Par exemple, intégrées à un système hiérarchique, les deux catégories majeures de *personne* et d'*ethos* sont dominées par une conception de la personnalité qui limite leur portée ; au fur et à mesure que ce système lui-même perd de sa force de domination, on observe un phénomène de désintégration. Par « désintégration », entendons non pas une destruction de ces catégories, mais la neutralisation de leur équilibre, une libération qui n'est pas anomie, mais qui est immédiatement entraînée dans un mouvement d'où émergera leur réintégration dans une nouvelle configuration, par laquelle se réorganise leur matériau, prenant une nouvelle lumière, et donnant naissance à une nouvelle substance.

Tout à fait emblématique est le cas des analyses de Lecointe au sujet de la transmission scolaire de l'*ars* rhétorique, et en son sein de l'*exercitatio*, qui désigne l'espace scolaire initialement réservé à l'entraînement, et à ce titre intégré au système hiérarchique strict. Cet espace constitue un lieu de passage, accueillant et mettant en rapport des qualités qui, au fur et à mesure de leur émancipation de la seule faculté oratoire, pourront ensuite être réintégrées selon d'autres dynamiques ; cette émancipation pourra survenir à proportion où l'« artificialité » de cette faculté dominante tournera au « vice », et que s'amenuiseront ses fondements sociaux, ruinant son bien-fondé. Mais il règne dans l'*exercitatio* une part essentielle de jeu (*ludus*), dans laquelle la matière langagière et la part de « personnalité » trouvent de fait une occasion de liberté ; et à terme, cette liberté ludique pourra former le substrat d'une liberté beaucoup plus radicale. L'aire d'entraînement, potentiellement libre et créatrice d'entraîn, propose un point de vide où les éléments personnels, une fois la discipline héritée sur le déclin, sont rendus à un état de flottement pour ce qui est de leur signification, et donc de leur portée : ce point de vide fait appel d'air, et permet qu'une nouvelle dynamique aspire cette matière. De gratuit, l'entraînement devient expérience : les énonciateurs font, dans leur corps et leur voix, dans le style de leur écriture, l'expérience d'une nouvelle configuration de la parole, d'une nouvelle posture associée à de nouvelles dispositions du discours, et à de nouvelles conséquences dans la réception de leur discours. Ce faisceau de phénomènes peut réunir la matière d'une dynamique intégratrice inédite. L'aire d'*exercitatio* s'éclaire sous le jour d'un lieu où « il y a du jeu » : la matière peut donc y trouver à se ré-agencer, sans pour autant qu'y intervienne aucune prédestination, seulement de la désintégration et de la réintégration.

Les analyses par Lecointe de l'évolution des pratiques culturelles éclairent la distinction entre la catégorie de désintégration, et celle, plus directement polémique, de destruction, ou de remplacement. Ce qui se détruit, ce sont des choses, des matériaux, des images, des masques : l'objet d'une telle partie de l'histoire « colle » aux positions de surface, au contenu apparent des discours et des corps (sociaux) en présence. Cette phase de l'enquête n'est évidemment pas évitable, mais parler de désintégration, c'est placer le regard au niveau sous-jacent de l'organisation de ces matériaux, couche transcendante où s'opère un mouvement double, lié et graduel, de dés-organisation et de ré-organisation : quant aux matériaux de surface, bien sûr ils peuvent changer, mais tout aussi bien demeurer identiques. La désintégration consiste en la mise à bas d'un principe intégratif de telle façon que se libèrent de nouvelles configurations possibles des forces en présence, au profit d'une hiérarchie de valeurs émergente. Cette nouveauté dans la hiérarchie peut concerner les individus (êtres, groupes, œuvres, théories, etc.) qui accèdent à des places dominantes, mais sans que l'organisation elle-même soit changée : c'est par exemple la première voie d'affirmation de la Différence « du » poète par occupation de la place dominante de l'Idéal, par « infiltration » de la hiérarchie, comme on l'a vu chez Boccaccio. Mais la nouveauté peut également toucher les structures mêmes de la hiérarchie et, les abolissant ou les subvertissant, donner naissance à un nouvel ordre du discours, et de la réalité sociale qui lui est indissociablement liée : et nous retrouvons alors le cas de l'affirmation de l'écart différentiel proprement dit, changement paradigmatique ruinant la domination de l'Idéal en soi.

2. Évolution et disposition

Dans une telle méthode, l'enquête historique reste essentielle, c'est sa place qui change, et donc les catégories qui régissent sa phénoménologie. Ainsi, lorsque Lecointe se livre à une importante digression autour des rapports entre la praxis rhétorique (et son environnement scolaire) et l'émergence du jugement esthétique (liée à la dimension contemplative d'une subjectivité réellement émancipée), ce n'est pas en termes de signes annonciateurs (ou réducteurs) que l'historien éclaire ce qui sépare l'âge esthétique de l'âge rhétorique ; mais c'est encore moins en réduisant (ou en dissolvant) toute progression extérieure au texte au profit de sa structure interne, atemporelle, qu'il analyse ce qui ne deviendra *res literaria* qu'ensuite, par exemple au temps des Grands Rhétoriciens, dignes héritiers de la poétique boccacienne, distincts bien que liés formellement, par une même écriture de l'ornement et de la célébration. La dynamique de réintégration ne s'actualisera que si évoluent les conditions réelles de la circulation des idées, les rapports à la conception de l'inspiration, etc. : bref, tout ce qui fait, à partir de là, l'objet de l'enquête historique proprement factuelle. C'est donc en-deçà de cette factualité, que le changement dans le regard me semble s'être effectué.

Ce réagencement intégratif représente un niveau intermédiaire : ni structure internaliste ni chronicité externaliste. Par lui, recourir au dangereux présumé d'une volonté guidant les successives relectures (dotant les acteurs d'une conscience tout à fait anachronique, souvent projective) n'est plus indispensable (sans être interdit) pour rendre compte de ce qui change dans la *portée* de ces qualités à l'œuvre. Une focalisation immanente à l'esprit et la pratique de l'époque suffit à rendre compte des conditions d'émergence de formes inédites, rendant dispensable l'hypothèse d'un calcul du rhéteur, de l'orateur ou du

poète, tous dépendants d'un cadre de pensée hérité. Au sein de cette histoire, les prises de conscience sont surtout les effets, à la surface du vécu des acteurs, du jeu de désintégration/réintégration que déploie chaque nouvelle étape, que découpe le souci de l'historien, et qui se déploie chaque fois comme une nouvelle « machine intégratrice » (personnelles, groupales, collectives, etc.).

De même, ce n'est plus une fatalité (ou une facilité) que d'en passer par le coup de force réaliste, selon lequel ces qualités elles-mêmes devraient changer pour que change le discours dans lequel elles prennent une vie nouvelle⁹². L'évolution historique se construit sans solution de continuité, mais sans sacrifier non plus le nécessaire isolement d'unités significatives. Elle opère par un jeu de modifications des grands équilibres intégratifs, plus que par une causalité directement transitive — « réaliste » — où le contenu propre des discours, la nature même des qualités positives des comportements et habitudes, seraient à l'origine d'événements immédiatement sources de changement. Ainsi, la description de l'érosion du système hiérarchique ne suit pas la liste chronologique des coupures, mais la façon dont de mêmes catégories, à la fois insensible paysage de fond et matériau premier de la vision littéraire, lentement se vident de la substance qu'elles tenaient d'une hiérarchie des valeurs où dominait l'idéal, et dans laquelle elles s'intégraient, pour peu à peu voir cette substance se reconfigurer et réorienter les potentialités dont ces catégories étaient porteuses. Un même matériau, différemment intégré, différemment disposé, change radicalement de sens, et est emporté avec lui la vie ou la mort d'une praxis.

Cette approche ne disqualifie les événements bruts (la parution d'un ouvrage promouvant une certaine théorie de l'inspiration, par exemple), mais ils sont intégrés à l'analyse des œuvres et des concepts au rang de contexte. Ce contexte, fût-il décisif, doit ne pas être plaqué immédiatement sur la matière culturelle, mais faire l'objet d'un traitement particulier : soit il ne vaut qu'à la condition d'être intégré aux œuvres selon leur logique propre, dans ce que j'ai appelé leur « disposition au sens⁹³ » ; soit, symétriquement, on analyse en lui sa vertu intégratrice, qui rend possible l'enracinement de tels événements, au fur et à mesure des époques ultérieures de réception. C'est donc bien d'une logique des discours qu'il s'agit, dans cette histoire dont le souci est d'éviter la réduction externaliste qui peut rendre l'érudition historique certes fascinante, mais parfois trop, au point d'écraser sous le poids de ses arguments d'autorité considérés comme tout-puissants la fragilité de la disposition d'un texte : que *vaut* un fait « objectif » sans son embrayage herméneutique dans la logique immanente et propre des œuvres ? Ce scrupule se lit par exemple dans les chapitres distinguant les différentes sources italiennes de l'influence de la poétique *furiense* sur la poétique française, selon une périodisation qui, par les allers-retours qu'elle propose entre les différentes générations d'auteurs, modernes ou antiques, montre tout à la fois une matière identique et les dynamiques sans cesse changeantes qui l'intègrent à une ambiance auctoriale, sociale ou historique.

L'histoire modélisée par une telle enquête ne nie ni le pôle violent de l'événement, ni celui, matériel, de la permanence, et ce, sans se contenter pour autant de platement les conjindre ou de les faire vaguement dialoguer ou s'opposer. C'est l'action de la rupture, mais interne à la matière, qui fait l'objet des moments les plus importants de l'analyse. C'est par exemple le souci qui mène les tranchantes analyses notionnelles des concepts d'*ethos*, d'*aptum*, de *persona* dans leur « *translatio* » d'un auteur, d'une lecture ou d'une mise en pratique, à l'autre. Cette action ne joue pas tel un effet s'imposant de l'extérieur sur une matière immuable ; au contraire, l'action se déploie comme la progressive mise à jour de possibles structuraux inscrits dans la matière de chaque catégorie, au fil des prises de conscience et de ses actualisations, rendues visibles dans l'ensemble des textes « métadiscursifs » (arts poétiques, méditations philosophiques, traités savants, lettres, etc.), mais surtout dans les œuvres (je pense en particulier à l'analyse du style de Rabelais). Pour autant, ces possibles structuraux ne sont pas des qualités transcendantes, antérieures à tout développement historique dont elles n'attendraient que leur incarnation au fil des générations : ces possibilités n'existent que dans le champ de leur effectuation, guidée par la logique propre à leur advenue, immanente, et qui constitue proprement leur histoire. Dans ce cadre historiographique, des ruptures peuvent être prises en compte (le passage d'un univers fini à un univers infini est la plus « flagrante » des brisures paradigmatiques dont Lecoinge fait état), mais sans être décisives en elles-mêmes. S'il en était ainsi, cela ruinerait toute l'efficacité analytique propre de l'histoire culturelle. Au contraire, rendues à la contingence de leur advenue (en tant qu'elles relèvent d'autres raisons : sociales, historiques, scientifiques, etc.), elles trouvent une force qui peut véritablement faire événement *dans* le monde propre des « choses langagières », rhétoriques et poétiques, redéployer sans le ruiner le régime propre de ses lois ; l'homogénéité de ce monde doit en effet demeurer commensurable de part et d'autre de l'événement qui en son sein a fait trouée de façon incalculable, mais repérable dans l'ordre de ses conséquences, un événement dont l'onde sera plus ou moins vaste, dans l'espace et dans le temps poétiques.

3. Histoire et pensée topique

C'est à régime d'actualité (à travers la conscience des acteurs eux-mêmes, mais pas obligatoirement) que progresse l'enquête. Le déroulement de cette dernière n'est en rien synonyme d'une seule diachronie, et à notre lecture, s'impose lentement le sentiment d'une permanence, commune à chacune des ères que parcourt *L'Idéal et la Différence*, et qui forment notre héritage : permanence d'un vécu de contemporanéité avec les racines antiques, vécu ressenti chaque fois comme conquis, et parfois reconquis, avec ce frisson qu'éprouvent les miraculés acteurs devenus, à leurs propres yeux presque incroyables, et surtout

⁹² Ainsi, pour reprendre l'exemple de la différence entre les soubassements rhétoriques traditionnels et leur réintégration dans les Belles-Lettres classiques, la valeur pragmatique de la rhétorique, réintégrée dans une praxis nouvelle à l'ère classique, ne consiste plus tant à fonder la parole de façon vive, qu'à s'en faire l'adjuvante, toujours au nom de son identique efficacité, mais de celle-ci seulement, et non plus des valeurs qui l'intégraient et l'entraînaient. Je renvoie à la citation de Lecoinge citée *supra*, note 53, p.6.

⁹³ Cf. *supra*, note 80, p.15.

aux yeux de leurs héritiers directs, les *primi luci* d'une Renaissance. Chaque fois, cette contemporanéité change profondément de figure, et le passage de celle de l'Idéal à celle de la Différence est scandé par la renégociation permanente de la valeur de cette communauté temporelle avec les Autorités antiques ; mais jamais cette négociation n'est seulement qu'une question de « débats d'époque » ; toujours, les Autorités antiques font retour comme des pierres vives dans le dialogue et le questionnement. Cicéron demeure la voix dont s'emplit le *sermo* humaniste, pour se confronter à lui ou s'en remettre son *auctoritas*, en tout cas pour faire passer par son *lieu* fondateur la force singulière de tout discours prétendant à la pertinence, à l'exigence et l'excellence. Ainsi, le Cicéron relu à la lumière d'une sensibilité à la différence irréductible de la *persona* de l'orateur, pourra-t-il aussi se faire argument en faveur d'une promotion de la différence.

Une historicité est à l'œuvre dans la lente reconfiguration des catégories qui construisent la représentation occidentale de la psychologie littéraire, partie de leur position dans la tradition médiévale tardive ; mais Lecoite donne à cette historicité une valeur qui ne peut être confondue ni avec une simple succession historiciste, ni radicalement avec ce que Foucault a théorisé comme une *épistémè*. Je désignerais ce régime d'historicité de *topique*. J'entends par là, certes pas un décalque de la topique telle que la rhétorique classique la conçoit, mais une pensée de la *disposition*⁹⁴, qui pense l'évolution historique des catégories de perception du monde comme se jouant avant tout dans la qualité d'intégration de ces catégories, et non dans la succession de leurs changements internes, ou dans leurs remplacements les unes par les autres. Qu'entre le regard de l'historien de la psychologie des idées, et les schèmes de ses objets, une profonde homothétie s'établisse, c'est sans doute la moindre des choses ; cependant ce travail ne se contente pas d'une fidélité au schème intégratif, il l'élève au statut de *souci*⁹⁵.

L'Idéal et la Différence n'est ni l'unique, ni sans doute le premier ouvrage à aborder ainsi l'histoire des idées. On retrouve ce même abord, et à un degré peut-être plus appuyé encore, dans l'organisation de la thèse contemporaine de Francis Goyet sur *Le Sublime du lieu commun*. Tout au long de chacune de ces thèses, le retour est permanent entre la structure du texte aristotélicien ou cicéronien et la restructuration que lui font subir ceux dont on suit la lecture, non plus dans ses énoncés figés, mais dans le processus d'interprétation et de réécriture. Il n'y a pas seulement dialogue, encore moins simple confrontation, mais bel et bien archéologie d'une contamination au fil des différentes étapes de la *translatio studii*. Cette évolution, qui suit les différentes phases de désintégration et de réintégration, est posée non pas dans sa logique chronique et extérieure, mais dans la contemporanéité d'un *sens* intime. Ainsi, moins qu'à une entreprise de « littérature comparée », c'est plus profondément à la phénoménologie de ce qui releva d'un événement que nous convoquent les deux ouvrages, et par-delà, aux déterminations anthropologiques de la « logique du sens » qui peut s'y lire de façon sous-jacente. *Le Sublime du lieu commun* est sur bien des points l'enquête exactement complémentaire, systémique, de l'approche personnaliste par Lecoite du même fait : la création d'une psychologie dont nous demeurons les lointains héritiers, quoique souvent inconscients et renversés. Mais autant l'approche de Goyet se concentre sur la matrice topique d'une pensée des lieux, sous-jacente à la praxis rhétorique, autant la position propre à *L'Idéal et la Différence* me semble associer à ce substrat une tournure de pensée plus spécifiquement « dialectique⁹⁶ » : la matière culturelle y est abordée dans ce qui la travaille en négatif, et en fait un permanent processus défigeant, selon une logique qui n'a rien d'une téléologie ni d'une normativité transcendante. Cette perspective, me semble-t-il, permet de saisir la dynamique de la pensée intégratrice comme schème opératoire, non seulement dans sa structuration topique, mais dans son exacte tension, ni ignorée et non-consciente, ni allant de soi dans une fausse conscience actrice d'une histoire événementielle.

Si des travaux de cette eau demeurent, comme autant de pierres vives dans le parcours de ma génération, c'est qu'ils présentent l'immense avantage, sur le plan de l'histoire des idées, de faire sortir d'un dualisme entre la matière objective d'un côté, et sa manipulation ou son interprétation de l'autre : donc de dépasser l'opposition positivisme/herméneutique, qui finit par moins ressembler à une dialectique qu'à une balançoire. À l'inverse de cela, nous avons appris à lire notre culture avec cette conception immanente du déploiement de l'histoire, laquelle est une suite permanente, ni aveugle, ni relativiste, ni dogmatique, d'effets d'interprétation de *lieux*, qui sont vécus, par des générations de paroles en actes, comme autant de sources contemporaines, constamment rénovées. Dans un tel traitement, la substance d'une notion suit son existence historique sans s'y laisser réduire, et ses déploiements sans s'y perdre. Dans le devenir des concepts cicéroniens, par exemple, on voit ce qu'est la vie substantielle d'un concept : cet être de langage n'est ni l'amorphe *representamen* rempli de signifiés variant au gré des siècles, ni le thème récapitulatif, icône si tentante à notre regard d'héritiers lointains. Là encore, peut-être n'y a-t-il là rien que de bien normal : que nous nous vivions nous-mêmes intégrés dans la logique de ce développement substantiel, et qu'il naisse de là une nécessité méthodologique de gérer une telle intégration, cela exprime la prudence pragmatique de tout historien. Ici pourtant, il me semble qu'à lieu une articulation supplémentaire dans le rapport de l'Histoire au Temps, proprement topique et rhétorique, et qui ne relève plus seulement d'une reprise narrative ricœurienne de la problématique de la *distentio animi*. Cette perspective a permis de ne pas faire de l'analyse en sciences humaines une

⁹⁴ C'est ainsi sous l'influence du climat intellectuel de mes collègues et amis seiziémistes, que j'ai moi-même proposé de penser cette approche en termes de « disposition au sens » (Cf. *supra*, note 80, p.15). Il s'agissait, quant à moi, de le proposer à hauteur de textes ou d'œuvres ; à titre d'hypothèse, je propose ici de le lire à une hauteur intégratrice supérieure.

⁹⁵ J'entends ici ce mot dans son sens fort, de *Sorge* heideggérien qui, je suppose, ne détonne pas dans l'ambiance où évolue le travail de Lecoite.

⁹⁶ Quitte à employer un terme forcément anachronique, il me semble que celui-ci reste le plus proche de l'ambiance intellectuelle dans laquelle évolue la pensée de Lecoite, historien hégélien, non pas dans les thèses historiques (schème historiographique que pour sa part Lecoite rattacherait sans doute au « mythe des fins », version inversée du mythe des origines, version la plus « pure » de temporalité hiérarchique), mais dans le souci phénoménologique du travail du négatif et du développement, immanent à la matière, du concept.

pragmatique réduite, c'est-à-dire la simple historicisation de telle ou telle catégorie, réductible aux conditions d'utilisation dont elle ne serait ainsi que la trace passive, plus ou moins rétive — finalement, un énième avatar scolaire de l'indocile *nature* soumise à l'idéal formel, bloqué, général, d'un savoir supposé total et tout-puissant⁹⁷.

QUELQUES RETOURS EN PERSPECTIVE

En fin de compte, ce n'est pas l'utilisation historique, contextuelle, de notions réduites à des objets inertes, qui fait l'objet de l'histoire faite par un Lecoite ou un Goyet, mais la matérialité historique de structures anthropologiques. Ce qui meurt d'une antique hiérarchie, c'est sa dynamique intégratrice, son bien-fondé ; quant au phénomène intégratif lui-même, il n'en cesse pas pour autant de se déployer selon des modalités propres. Par-delà les figures hiérarchiques, le fait intégratif en lui-même demeure. Motifs intégratifs et mouvements de désintégration ne montrent pas, sous la plume de Lecoite, un profil évolutif/régressif linéaire, téléologique ; ils témoignent d'une permanente reconfiguration, d'une dynamique de désintégrations et de réintégrations, de nos catégories de pensée. Et cela, sans pour autant sortir d'un régime historique dont au contraire, l'auteur demeure éminemment conscient : autant son enquête sur la Renaissance s'est nourrie de catégories anthropologiques contemporaines, autant *L'Idéal et la Différence* nous déplie de cette époque les replis les plus étrangers à notre logique, et cependant les plus étrangement parlants, comme un portrait d'ancêtre soudain regardé en face. Que nous dit ce regard sur notre propre rapport à l'intégration ?

L'Idéal et la Différence dessine un mouvement allant de *l'englobant du Tout*, polarité héritée, vers *l'Idéal de l'Un*, ouvrant l'âge classique de la rationalité occidentale. En retour à la prise en compte par Lecoite des propositions sociologiques de Dumont, la lecture de *L'Idéal et la Différence* nous renvoie une richesse anthropologique à plusieurs égards, puisque nous est rendue ravivée une époque qui constitue notre hérité, notre arrière-pays, et notre bien-fondé. Hérité, car la structure intégratrice demeure toujours présente, même sous la forme réfléchie, c'est-à-dire distanciée, ou radicalement retournée contre la domination intégratrice incarnée par la tradition scolaire. Arrière-pays : ce qui forme le « fond » spirituel et social de notre culture, sur quoi tout se détache, est marqué de cette configuration intégratrice profonde, même (ou surtout) si nous ne savons plus forcément le discerner dans ce qui tient lieu d'un tel fond, c'est-à-dire notre « patrimoine ». Bien-fondé : sur certains points, demeure encore la nécessité d'arc-bouter tous nos édifices sociaux, politiques, culturels et intellectuels sur la structure hiérarchique, c'est-à-dire sur une doxa intégratrice, et tendanciellement totalisatrice⁹⁸.

L'écriture de *L'Idéal et la Différence*, témoigne d'une exacte *convenance* à l'égard de son objet : est-il étonnant de voir dans ce livre se dessiner le schème intégratif avec une justesse si grande, d'autant plus fiable que, précisément, la notion d'intégration se tient, dans la visée de Lecoite, à une place ni trop objectivée, ni ignorée ? Quel qu'ait été le destin de ce schème intégratif au fil de notre histoire, soit la domination dans la structure hiérarchique d'un monde clos, soit au contraire le sort « malmené » d'une tour en ruine quelque part parmi l'ouverture universelle qui voit la victoire de la différence, jusqu'au règne parfois d'une indifférence généralisée, l'intégration comme outil de sens demeure présente en permanence dans notre « sacoche de bricoleur⁹⁹ ».

Il est somme toute logique de voir à quel point on peut lire bien des écrits ultérieurs de Lecoite sur la rhétorique et la poétique, depuis l'époque séminale du Trecento jusqu'aux moments ultérieurs de l'Âge moderne, comme la suite de cette lente histoire de la désintégration des schèmes hérités de la tradition scolaire — le tout formant l'enquête sur notre « préhistoire », ce fond qui continue d'informer tous nos schèmes analytiques. Car l'ampleur de *L'Idéal et la Différence* dépasse son époque, et peut fonder la part, commune à nombre d'études en sciences humaines, d'une enquête sur les procédures de désintégration et les rapports entre désintégration/réintégration jusqu'à nos jours. Dans cette vaste progression, il faut distinguer plusieurs époques (Lecoite a continué l'enquête dans sa propre période¹⁰⁰ ; mais on pourrait considérer bien

⁹⁷ On reconnaîtra ici, peut-être, la définition de ce que Lacan désigna comme le « discours de l'universitaire » ; tout discours court potentiellement le risque de tomber dans cette perversion.

⁹⁸ Pour prendre un exemple tout à fait actuel, sous les termes porteurs des meilleures intentions des « politiques d'intégration » dans les milieux socioculturels ou médico-éducatifs, on assiste souvent à un retour, sous des formes plus ou moins affichées, de la contention comportementale, ou de la simple adaptation des individus au milieu social supposé constituer l'horizon du bien : bref, des régressions en lieu et place de projets véritablement émancipateurs qui, il y a quelques décennies, constituaient l'idéal des politiques de santé, psychiatriques ou éducatives.

⁹⁹ Cette image reprend la métaphore par laquelle Claude Lévi-Strauss a transmis sa thèse fameuse d'une « pensée sauvage », c'est-à-dire un abord du rapport des savoirs au monde profondément épris d'un idéal de respect absolu des différences, et pourtant tendu par le souci d'une invariance possible à tous les hommes. De la fécondité des paradoxes qui défigent les allant-de-soi épistémologiques... (Cf. Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, rééd. Paris, Pocket, « Agora », chapitre 1, « La science du concret ».)

¹⁰⁰ Au seuil de cet article, il est impossible de ne pas indiquer, faute de mieux, cette continuation majeure dans l'œuvre de Lecoite. Aussi, souhaiterais-je au moins lui laisser la parole, dans l'un des passages les plus programmatiques de son livre :

« (...) notre étude sur la conscience du sujet dans l'écriture devrait nécessairement comporter une analyse de l'adoption par la critique, à la Renaissance, de nouveaux schémas historiographiques. Il est toutefois déjà possible de déterminer dans une certaine mesure *a priori* quelles formes ils seront susceptibles de revêtir.

» On peut concevoir deux types principaux de réélaboration des schémas antiques. Le plus simple, auquel la modernité s'est accoutumée, consiste à renverser le schéma hiérarchique « descendant », à remplacer le « prestige des commencements » par un prestige de la « fin de l'histoire ». Nous obtenons alors l'idée du progrès linéaire et indéfini : chaque écrivain, s'appuyant sur

d'autres travaux, parfois locaux, et je pense, d'une certaine façon, aux analyses de Deleuze sur l'ontologie classique dans *Logique du sens*, qui articule très précisément une réévaluation du schème intégratif). Mais, plus encore que des durées, plusieurs temporalités se dessinent : d'une part selon l'échelle et la subjectivité concernées par ces phénomènes, qu'il s'agisse d'individus (personnes ou œuvres), de groupes restreints (artistiques, scientifiques, philosophiques, culturels, politiques, sociaux, etc.) ou massifs (courants, aires culturelles, épistémologiques, idéologiques, etc.) ; d'autre part selon des rythmes, plus ou moins courts ou longs, dessinant différentes figures de l'intégration : les figures de la désintégration ont évolué, se sont désintégrées les unes les autres, certaines sont revenues, etc. ; la tendance totalitaire de l'intégration fait fréquemment retour, au point qu'on a parfois l'amère impression qu'elle n'a jamais quitté notre continent. Tel est le parcours dont Jean Lecointe, dans un épais volume de toile rouge, trace les premiers siècles, avec une conscience des perspectives dont la justesse éclaire jusqu'à notre époque.

Rome, avril 2015.

ANNEXE VINGTIÉMISTE

INTÉGRATION DE L'UN ET PHILOSOPHIE DU MULTIPLE

La vaste topique des intégrations continue de former un repère constitutif même pour notre propre époque, même au prix d'être devenue l'objet d'un rejet. Il est impossible de nous intéresser à la question de l'intégration sans questionner notre propre position vis-à-vis de cela. Je souhaiterais donc évoquer les positions vis-à-vis de cette polarité hiérarchique, proposées par deux philosophies contemporaines, à dessein très éloignées du point de départ de Lecointe, mais témoignant des métamorphoses du schème intégratif.

Si l'on tente de reformuler ce qu'est l'intégration d'un point de vue proprement philosophique, disons que l'intégration est le schème dynamique qui produit de l'Un. Il active ce qui ramène à l'un et réintègre la diversité dans un cadre unifiant ; symétriquement, il déploie la force créatrice de l'Un tel un pneuma fomentant, exprimant du divers. Telle serait en tout cas l'intégration sous le jour de la métaphysique occidentale antique, médiévale et classique, où l'Un et l'Être sont indissociables. Cette version est intimement liée à la lecture théologique du schème intégratif, l'ontologie devenant une sphère elle-même intégrée sous la forme d'une onto-théologie. Mais si l'on s'en tient à la stricte part ontologique, cette place récapitulatrice, hiérarchique et totalisatrice trouve peut-être sa plus forte expression dans l'énoncé de Leibniz : « Ce qui n'est pas *un* être n'est pas un *être* ».

Or en un sens, c'est toujours à une telle formule que se confrontent les métaphysiques contemporaines¹⁰¹, y compris celles qui refusent radicalement tout primat de l'Un, qu'il soit terme de départ ou point ultime, et qui fondent leur logique, non sur l'Un, mais sur le multiple. Apparemment, se dessine là une métaphysique de la non-intégration radicale, voire de la désintégration sans reste. Or loin de se réduire à une pulsion désintégratrice, ces univers de pensée, tout en mettant définitivement à bas l'intégration hiérarchique comme principe dominant, proposent de nouvelles figures du schème intégratif, bien que mues à un régime conceptuel radicalement antihierarchique. Je pense en particulier aux deux systèmes

l'expérience de ses prédécesseurs, la dépasse, en attendant d'être à son tour dépassé, et cela à l'infini. (...) Cette vision garde évidemment quelque chose de « hiérarchique », puisque elle implique un étagement, une subordination, mais la « récapitulation » y est toujours provisoire. Ou plutôt la récapitulation proprement dite, rejetée dans l'avenir, n'y est plus le fait d'une personne, mais d'un idéal. (...) L'adoption d'un schème historiographique qui se rapproche de la notion moderne de progrès en est un nouveau corollaire. Le remplacement de la « personne récapitulative » par « l'idée de la perfection », ainsi supposée par cette forme de temporalité, altère à ce point la logique hiérarchique que nous nous trouvons vraiment devant une pensée différente. La fonction de « globalisation » est gravement atteinte, elle qui ne pouvait tout à fait opérer que dans un espace clos, alors que la nouvelle temporalité, comme l'espace galiléen, débouche sur l'infini.

» Mais tandis que se dégage peu à peu cette vision de l'histoire, que la modernité a consacrée dans l'ordre scientifique, concomitamment, on en voit apparaître une autre, qu'elle a fini par retenir dans l'ordre esthétique. Ainsi s'est opérée une dissociation des « sciences et des arts » qui n'existait justement pas dans la pensée ancienne, et qu'un certain classicisme « académique » a cherché à limiter, en étendant à l'ordre esthétique la conception du progrès linéaire. Cette autre vision repose sur une dénégation radicale de la hiérarchie, comme de la continuité de l'espace-temps. L'histoire n'est plus pour elle qu'une somme de moments discontinus, possédant chacun une valeur irréductible à toute comparaison. (...) Les « primitifs » ne valent ni plus ni moins que Michel-Ange et Raphaël, et la peinture moderne n'a pas plus à « surpasser » la peinture ancienne qu'à tâcher de « l'égaliser » nostalgiquement. Elle peut aussi bien puiser son inspiration dans l'art nègre ou océanien. Nous sommes en présence de ce temps éclaté, disloqué, entre une collection d'instantanés incommunicables, et de personnalités irréductibles, le temps individualiste. L'affirmation de la différence radicale y débouche à terme sur l'indifférenciation radicale : l'avant et l'après y perdent jusqu'à leur sens, comme le haut et le bas dans l'espace galiléen ; c'est un espace neutre qui ne connaît plus de positions absolues, et pas encore de positions relatives. Dans le domaine du jugement critique, il s'agit également d'une forme de temporalité qui, chez Politien et Érasme, commence à prendre consistance à la Renaissance. » (*ID*, p.180-181.)

¹⁰¹ Ce rappel de l'aphorisme leibnizien se trouve à l'orée de *L'Être et l'Événement*, d'Alain Badiou (Paris, Seuil, « L'Ordre philosophique », 1985).

contemporains majeurs qui, radicalement opposés au primat de l'Un intégratif, posent une ontologie du multiple, voire une annulation totale de l'ontologie, une « révolution moléculaire » du multiple.

1. Purs plateaux. Deleuze et Guattari

Le premier nom est composé : Gilles Deleuze et Félix Guattari¹⁰². Il s'agit de l'entreprise métaphysique la plus extrême en faveur du multiple : dans une ambiance radicalement moniste et immanente, le déploiement rhizomique de forces et de signes trace l'architecture cartographique des plateaux et des agencements collectifs d'énonciations, avec leur clinamen propre qu'est la théorie processuelle de dé/re-territorialisation permanente. Ici plus que partout ailleurs, l'intégration devient un schème hyper-localisé, à la limite du sans durée ni extension et cependant nécessaire, mais parmi d'autres. Il n'intervient plus que dans deux cas : l'un, neutre, des agencements locaux formant l'intensité d'une rencontre et poussant le devenir, là manifesté, à être toujours plus ; et l'autre cas, dégénéré, des figements du devenir dans une identité territorialisée, fermée, figée, retour fossilisant à l'intégration spéculaire, communautaire, totalitaire.

« Nous sommes tous des groupuscules¹⁰³ ! », l'adage fameux de Guattari, doit s'entendre comme le minage complet de toute unité : il poursuit l'idée spinozienne selon laquelle il n'y aurait que des individus d'individus, mais sans plus même s'en tenir à ce point premier, atomique, de la notion d'individu. L'« individu » désigne, dans toute théorie qui l'établit, le point d'arrêt de la dissémination du réel sous la figure *indivis* d'un point fixe dans le réel. Avec Guattari, ce terme iconique de l'intégration n'est plus seulement défait par éparpillement et démultiplication de sa fonction intégratrice : il disparaît de l'énoncé, et c'est sa fonction intégratrice elle-même fait l'objet d'une désintégration. La sagesse du multiple est dite dans le langage, et avec l'humour, du multiple. Dans la radicalité de cette assertion, nul doute qu'a joué la praxis de la clinique psychiatrique de La Borde et de la psychothérapie institutionnelle, dont Guattari fut l'un des principaux acteurs, et où la folie, et tout particulièrement la schizophrénie, sont enfin acceptées, par-delà son effondrement pathologique dans la psychose, comme des dimensions anthropologiques fondamentales. Dans cette praxis de la folie, la désintégration psychotique est prise en compte comme une donnée tout aussi constitutive, dans la définition de l'humain en tant qu'humain, que la « tendance intégratrice » dont Winnicott a montré qu'il s'agissait, dans la construction psychique, de l'étape la plus archaïque dans la constitution du Moi¹⁰⁴.

Lecoinge analyse, avec la tradition occidentale jusqu'à la Renaissance, un plateau historique où la différence s'oppose à l'idéal ; à notre plateau de l'histoire, ce n'est plus idéal et différence qui scindent le champ du penser, mais, à suivre Deleuze, « différence et répétition ». Notre regard s'est abaissé, rapproché du sol au point d'entretenir avec lui un strict rapport d'immanence. Depuis cette perspective, la lumière se fait rasante, et des ombres portées révèlent des creux, des hauteurs, des gouffres qu'un regard zénithal, idéal, n'eût sans doute jamais jugé bon de sortir de leur contingence. Comment un tel regard a pu commencer, non pas à descendre sur les choses, mais découvrir qu'il pouvait descendre en lui-même, qu'il y avait valeur à cela, c'est ce que l'enquête de Lecoinge, parmi d'autres, a permis de saisir. C'est dans cette perspective que j'entends me tenir, tout autant que dans l'ambiance née de la psychothérapie institutionnelle et de sa géniale piqûre philosophique — une ambiance ô combien homogène à l'aire native du *Sens du précaire*, dans la praxis pédagogique et psychiatrique de la pédagogie et de la psychothérapie institutionnelles.

Du côté de l'unaire : *Il y a de l'un*. Badiou après Lacan

Le second nom est celui d'Alain Badiou¹⁰⁵ : son ontologie du multiple et sa philosophie de l'événement forment une entreprise dans laquelle de l'Un continue à se construire, ce qui fait de Badiou, à l'inverse de Deleuze et Guattari, un dialecticien, tant au sens platonicien d'un tenant de l'Idée, qu'au sens hégélien et marxien du travail du négatif¹⁰⁶ dans l'immanence radicale de l'histoire. L'unité n'est jamais donnée au départ, et c'est dans l'effort d'une fidélité subjective à la vérité déchaînée par l'advenue d'un événement dans un monde, que se construit une éthique, qui est ultimement le processus

¹⁰² C'est surtout l'œuvre commune qu'il faut ici citer : *Capitalisme et Schizophrénie*, dont les deux tomes sont *L'Anti-Œdipe*, 1972, et *Mille Plateaux*, 1980, ainsi que *Qu'est-ce que la philosophie ?*, 1991, Paris, Minuit, « Critique ». Mais cette machine bicéphale ne doit pas faire oublier les cheminements propres à chacun des deux penseurs. Gilles Deleuze, *Différence et Répétition*, Paris, PUF, « Épiméthée », 1968 ; *Logique du sens*, Paris, Minuit, « Critique », 1969. Félix Guattari, *Psychanalyse et Transversalité*, Paris, François Maspero, « Textes à l'appui », 1972 ; *La Révolution moléculaire*, Paris, Les Prairies ordinaires, « Essais », 2012.

¹⁰³ Félix Guattari, « Nous sommes tous des groupuscules », in *Psychanalyse et Transversalité*, *op. cit.*, p.280-285. Initialement paru in *L'Idiot Liberté*, n°1, 1970.

¹⁰⁴ Donald W. Winnicott, *La nature humaine*, Paris, NRF/Gallimard, « Connaissance de l'inconscient », 1990, quatrième partie, chapitre II, p.152-159. Je renvoie à Pierre Johan Laffitte, « Parler du sujet sans en parler... La narrativité, modalité de l'intégration psychique, et la métapsychologie », communication donnée en septembre 2012 dans le cadre d'une décade de Cerisy, reprise in Chantal Clouard, Bernard Golse, Alain Vanier, *La Narrativité*, Paris, PUF, « Le fil rouge », à paraître.

¹⁰⁵ L'œuvre philosophique majeur d'Alain Badiou a pour nom générique *L'Être et l'Événement*, constitué en trois tomes : *L'Être et l'Événement*, *op. cit.*, *Logiques des mondes*, Paris, Seuil, « L'Ordre philosophique », 2006 et *L'Immanence des vérités*, à paraître.

¹⁰⁶ Il faudrait modérer ce propos, dans la mesure où, dans une conférence consacrée à *dialectique négative* d'Adorno, Badiou fait de la négativité une lecture finalement... pas très positive de ce concept qu'au contraire, Adorno nous a offert de pouvoir penser comme le cœur véritable de toute éthique. Cette lecture assez appauvrie par rapport aux thèses adorniennes est somme toute décevante de la part de Badiou, dont par ailleurs, et presque sans exception, le tranchant et l'acuité dans les analyses d'autres philosophes s'accompagne généralement d'une relève personnelle qui redéploie le champ conceptuel concerné.

intégratif. « Il y a de l'un » : cette formule aphoristique pose le programme d'une dynamique intégratrice « à régime symbolique », tout aussi éloignée d'un imaginaire état fixable de l'Un, que du réel anémique d'un pur « il y a ». Tel serait le programme philosophique d'une dialectique matérialiste à l'âge contemporain.

Cette formule, « Il y a de l'un », est empruntée à Lacan ; or tout le mouvement de *L'Être et l'Événement* est lancé, noué à l'aphorisme leibnizien, par le déploiement de cet adage. Par là, Badiou, qui reste sans aucun doute le lecteur philosophique le plus rigoureux de Lacan, effectue le branchement anthropologique de son ontologie du multiple.

L'adage lacanien récapitule la théorie psychanalytique du « trait unaire », et plus généralement de l'articulation symbolique de l'unité non close du sujet divisé. Lacan s'inscrit dans le constat de l'anthropologie lévi-straussienne d'une aliénation de l'humain au principe symbolique du langage, c'est-à-dire à la Loi qui structure tant les sociétés que les êtres de langage. Lacan repère la construction de la singularité subjective comme une impossible unification — « L'Un est » est un principe imaginaire —, rejetant le sujet inconscient du côté du réel — total hors-lieu, principe permanent, donc, de dés-intégration contre lequel la structuration psychique lutte par la dynamique de la structuration symbolique (fonction forclusive, logique du fantasme, discours du maître). Ainsi, l'unité n'est pas un état réel, ni une stabilité supposément accessible, et sa seule réalité est imaginaire. Aussi loin de l'imaginaire « L'Un est » (ou « le Tout est ») que de la pure dissémination du réel « Il y a », le principe du symbolique et de la structure s'énonce : « Il y a de l'Un ». Une logique du « pas-tout » (encore un terme lacanien) pose la désintégration au cœur de toute dynamique intégratrice rationnelle ou consciente : telle serait l'irréparable faille introduite par l'inconscient freudien dans le sujet occidental contemporain. Et « Il y a de l'un » me semble désigner l'une des formulations contemporaines majeures, anthropologique et psychanalytique, du schème intégratif.

Ainsi, si j'ai pu dire que « *L'Idéal et la Différence* dessine un mouvement allant de l'englobant du Tout, polarité héritée, vers l'Idéal de l'Un, ouvrant l'âge classique de la rationalité occidentale », l'aire contemporaine, elle, sera celle du *Signifiant de l'Un*, construction symbolique dans un univers qui n'est pas-tout¹⁰⁷.

Je n'ai dressé ici ce jeu à trois ou quatre figures qu'à titre d'ébauche. Il importe donc de relativiser la portée des considérations ci-dessus, dans lesquelles les distinctions que j'opère demeurent schématiques. Rappelons par exemple que d'autres acteurs de la psychothérapie institutionnelle, lorsqu'ils établissent la nosologie des mêmes phénomènes cliniques que Félix Guattari théorise par sa radicale perspective rhizomique (psychose, schizophrénie, institutionnalisation), privilégient quant à eux la théorie lacanienne et son ambiance « unaire ». Nous le vérifions donc encore une fois : d'une même praxis, deux pensées peuvent naître, donc deux abords du schème intégratif¹⁰⁸. De façon plus générale encore, l'anthropologie et la psychanalyse structuralistes, pas plus que les philosophies de Deleuze et Guattari ou de Badiou, ne constituent que des cas singuliers, bien qu'emblématiques — des... « cas d'espèce » et « excellents en leur genre » !

¹⁰⁷ Que cette dernière formulation, désignant la contemporanéité lacanienne, soit majeure n'implique pas qu'elle soit l'unique. La voie « rhizomique » de Deleuze et Guattari s'est par exemple posée tout à fait en contre de la psychanalyse lacanienne, à laquelle il était précisément reproché de refonder le primat du symbolique, critiqué pour n'être qu'une version modernisée de l'ontologique primat de la hiérarchie intégratrice.

¹⁰⁸ Cf. Pierre Johan Laffitte, « Une praxis, deux pensées », in Olivier Apprill, éd., *Avec Jean Oury. Chimères* n°84, 2014, Toulouse, Érès, p.81-89.

CONTINUITÉ DES FLOTS.

UNE DISPOSITION AU SENS DU *DECAMERON* ET DE SON JARDIN¹⁰⁹

À la mémoire de Michael J. Freeman, ami humaniste et si humain.

PRÉCISIONS LIMINAIRES ET LIMITES MÉTHODOLOGIQUES

Le *Decameron* de Boccaccio est exemplaire de ce que l'on peut appeler la « disposition au sens » d'une œuvre poétique.

Le sens n'est pas *ce qui*, d'un texte, est révélé par *une* interprétation : cela, c'est la signification, ou l'ensemble de significations qu'une interprétation établit quant à ce texte. Le sens est plutôt ce qui ouvre un texte à la possibilité d'être reçu, lu, interprété par différents lecteurs : c'est la dimension que l'on pourrait appeler transcendante, dans laquelle s'ancre le fonctionnement de la complexité du texte, et en laquelle se fondent les conditions de possibilité d'advenue d'un effet de sens, quel que soit ce sens a priori. Cet effet, concernant les œuvres d'art, et plus particulièrement ici les œuvres poétiques, ne se limite pas à un effet logique et rationnel ; en cet « effet de l'art », se combinent au moins les dimensions que, à la suite du sémioticien Georges Molinié, on peut rassembler en une triade rationnelle/éthique/corporelle¹¹⁰. Le sens est donc l'objet d'une analyse que l'on ne peut pas mener, en toute rigueur, à hauteur d'une œuvre, mais à hauteur de la relation qui s'établit entre cette œuvre et sa rencontre avec qui la reçoit : à hauteur, donc, de ce que l'on peut se contenter (ici !) d'appeler une « praxis artistique ». L'objet propre à l'étude d'une œuvre n'est pas son sens, c'est tout au plus sa « disposition au sens ».

Par « disposition au sens », je désigne ce simple fait qu'un texte ne « contient » pas le sens que peut lui donner une lecture, mais qu'il se donne à cette lecture selon une disposition, et en vue d'une interprétation. Les modalités de la disposition ressortent du champ d'analyse que l'on peut ranger sous ce que, par exemple, Michel Charles appelle « l'analyse de texte », mais qui relève également de la poétique, de la stylistique et de l'histoire des formes et des idées. L'interprétation désigne, quant à elle, le processus visé par une telle disposition : elle vise à schématiser ce qui permet de passer de la matière textuelle ainsi disposée à la construction d'une lecture et à l'expression de son jugement. Mais entre la disposition du texte et son interprétation, se trouve la part imagée de l'expression « être disposé à... » : un texte est, dès le départ, un être de langage, créé et tissé par la question du dire, et il y a toujours déjà en lui trace d'une intentionnalité. Il est légitime de rattacher cette intentionnalité non pas immédiatement à un sujet, mais à l'existence même de ce texte, c'est-à-dire au tissu de relations entre ses différentes unités de signification. Cet écheveau fait émerger un terrain de langage où peut se déployer une possibilité de sens ; mais cette émergence ne se fait pas de la même façon quelle que soit l'époque où l'œuvre est produite¹¹¹. Tout au plus, en tant que critiques, pouvons-nous étudier ce « tissu relationnel » qu'est le texte, en situer les éléments qui marquent notre lecture et font de celle-ci, pour notre propre expérience, l'aventure vécue du sens.

Dans cette étude, nous avons parfois la chance, et à tout le moins la tentation, de trouver en l'œuvre un premier interprète pour décoder cette « disposition ». Certaines œuvres nous apparaissent en effet particulièrement conscientes de leur disposition et de leurs modalités d'ouverture au sens. Le *Decameron* a semblé être l'une d'elles pour beaucoup d'entre nous. Je souhaite donc étudier ici sa disposition au sens, à travers l'une de ses modalités : la notion d'intégration, et à travers l'étude d'un des lieux où cette disposition m'a semblé se refléter et livrer son programme : la description allégorique du Jardin de l'introduction de la Troisième Journée. En effet, ce recueil s'organise en étagant son énonciation en trois niveaux distincts, concentriquement intégrés l'un dans l'autre¹¹². Ces niveaux ont ceci de remarquable qu'ils modélisent, avec une pureté qui n'a probablement jamais été égalée par la suite, la notion d'intégration : un fait ne prend sens que s'il est disposé dans une aire ou sur un fond qui l'intègrent, et dans lequel il devient repérable et interprétable ; un récit ne prend sens que s'il est intégré dans une situation de communication, rattachable à une énonciation et récupérable par une réception ; et c'est cette

¹⁰⁹ Paru dans *Renaissance Humanisme Réforme* n°69, décembre 2009, p.31-53.

¹¹⁰ Georges Molinié, *Sémiostylistique. L'effet de l'art*, Paris, PUF, 1998 et *Hermès mutilé. Essai d'herméneutique matérialiste*, Paris, Honoré Champion, 2005. Dans ces deux ouvrages, Molinié maintient la nécessité de penser, au cœur de tout acte sémiotique, l'articulation entre les trois dimensions ratio-conceptuelle, doxico-éthique et corporelle (sexuelle) ; enlevez l'une de ces trois dimensions, et vous tuez non seulement l'art, mais le langage. Cette triade occupe une place si essentielle aux yeux de l'auteur qu'il n'hésite pas à la placer à la même place que, avant lui, Hjelmslev réservait à la notion de « substance du contenu ».

¹¹¹ Autrement dit, la fonction transcendante du sens a beau demeurer valide transversalement à toute périodisation et localisation de la praxis créatrice ou réceptrice de l'œuvre, les modalités de la disposition au sens, elles, ne s'actualisent pas de façon anhistorique. La question de l'existence du sens n'est ainsi ni purement transcendante, ni strictement historiciste : d'une part les conditions effectives d'émergence et de fonctionnement du champ transcendantal du sens relèvent d'une pragmatique, et d'autre part cette pragmatique ne peut prétendre épuiser ce qui peut être dit à propos de telle ou telle praxis, et encore moins à propos de telle ou telle œuvre.

¹¹² De par la visée, somme toute très ciblée, de cet exposé, je ne ferai pas référence aux multiples travaux antérieurs ; ceux-ci ont pourtant déjà largement et profondément interrogé, formalisé et interprété la structure du *Decameron*. Entre autres, je pense aux travaux de Claude Cazalé-Bérard, dont le plus systématique demeure *Stratégie du jeu narratif. Le Décaméron, une poétique du récit*, Université de Paris X-Nanterre, Documents du CRLLI n°33, 1985.

vaste disposition au sens que nous offre la structure d'ensemble du recueil. Selon l'ordre décroissant, le *Decameron* est ainsi construit : 1. le niveau le plus large, constitué du *Proemio* et de la conclusion de l'auteur (qui intervient aussi, exceptionnellement, en J IV, intr.), encadre : 2. la *cornice*, ou récit du voyage et des activités des devisants (le groupe est appelé la *brigata*), laquelle s'étale en dix Journées thématiques régies par l'une ou l'un des devisants élu(e) reine ou roi à tour de rôle, et où sont chaque fois narrées, à leur tour : 3. dix nouvelles. Cette disposition crée des cadres autant pour l'énonciation des paroles que pour leur réception, et déploie une pratique sémiotique double, à la fois d'expression et d'interprétation. On peut dire que la disposition au sens d'une œuvre, telle qu'elle est modélisée dans le *Decameron*, est presque exclusivement le fruit d'un déploiement généralisé du schéma intégratif.

Mais cette relation intégratrice va bien au-delà des seules œuvres de la parole humaine, car l'homme et le monde doivent à leur tour être (ré)intégrés dans l'aire véritable d'où ils tirent leur être et où ils peuvent (re)trouver leur sens véritable : Dieu. Cette question ne peut être sans conséquence sur la forme du recueil. Une visée théologique se trouve au fondement du *Decameron* : le texte le clame. Que cette visée est d'inspiration franciscaine, c'est l'hypothèse, moins évidente, que je tenterai de développer jusqu'à un certain point.

Annoncée ainsi, une telle lecture demande déjà quelques légitimations, précautions et limitations liminaires, qui entrelacent poétique et théologie.

Pour des raisons qui apparaîtront au fur et à mesure de cet exposé, cette modalité et cette allégorie peuvent être éclairées par la notion de *commentaire*. Par ce terme, il ne faut pas comprendre que le *Decameron* soit identifiable au genre du commentaire tel qu'il est théorisé à l'époque, et que Jean Céard a bien délimité. Dans une première approche, j'évoquerai donc en quoi la structuration du recueil peut être lue à la lumière, sinon des canons du genre, du moins des modalités d'une *fonction commentatrice*, au sens trivial du terme « commentaire », qui est à l'œuvre dans l'ensemble des cent nouvelles et de la *cornice*. Cela permettra de voir comment, à partir de là, et en un sens restreint et précis de « commentaire », le premier grand recueil de nouvelles de la littérature européenne se hisse à devenir un commentaire au sens fort du terme : un commentaire allégorique de la Création.

Pourquoi évoquer les faits de forme du *Decameron* à travers le prisme de la vision franciscaine de la Création ? Un faisceau d'indices rend l'hypothèse d'une telle influence plausible, pour des raisons tant biographiques (le long séjour de formation de Boccaccio à la cour d'Anjou, où le roi Robert était proche des Franciscains) que théoriques (l'influence de la reformulation de la doctrine franciscaine par Bonaventure peut être présente à l'esprit de Boccaccio, d'une façon à tout le moins implicite et « prédigérée », *via* sa lecture de Dante) et culturelles (la grande diffusion orale de la pastorale franciscaine à travers toute la société d'alors)¹¹³. Cet éclairage mettra en lumière des thématiques bien connues, et se fera ici à travers le prisme du dernier grand écrivain qui ait synthétisé la doctrine de François lorsque Boccaccio devient un homme de lettres : Bonaventure, ministre général de l'Ordre de 1257 jusqu'à sa mort en 1274. C'est une facilité de présentation dont je suis conscient, que de mettre sous le chef d'un seul auteur ce qui n'est probablement venu à l'esprit de Boccaccio que sous la forme d'un faisceau d'influences culturelles multiples, parmi lesquelles des lectures directes ne sont qu'une hypothèse ; sans parler du rendu simplificateur, parce que parcellaire, que ce court article donnera de certaines notions présentes dans l'œuvre de Bonaventure. Quelques précisions s'imposent donc. Premièrement, je n'élimine pas, mais ouvre et laisse en suspens la question de la généalogie et des sources directes de Boccaccio, dont l'établissement dépasse le cadre de cet article. Deuxièmement, il faut garder à l'esprit que cette influence franciscaine réside sans doute moins dans une dogmatique précisément suivie par Boccaccio, que dans la prégnance d'une doctrine largement vulgarisée et profondément répandue, à travers laquelle tout un héritage, remontant au moins jusqu'à Boèce et jusqu'aux Victorins, est venu non seulement se déposer, se transmettre à toute une société de façon plus ou moins consciente, mais aussi prendre des orientations et des inclinations qui contribuent à dessiner le visage propre de la spiritualité franciscaine, telle qu'elle fut synthétisée et reformulée par Bonaventure. En effet, la question de la diffusion du franciscanisme dans l'Italie d'alors dépasse largement le seul enseignement de la doctrine ; la spiritualité et l'exemple de François pénètrent largement l'époque à travers une pratique de la pastorale extrêmement

¹¹³ Pour le trajet biographique de Boccaccio, cf. Vittore Branca, *Giovanni Boccaccio, Profilo biografico*, Florence, 1977, et évidemment, du même auteur, *Boccaccio medievale e nuovi studi sul Decameron*, Florence, Sansoni Editore, 1981 (ou rééditions ultérieures et mises à jour). Pour une présentation des quelques points de doctrine et de bibliographie qui, chez Bonaventure, peuvent faire écho à la pensée boccaccienne de la forme poétique et de sa dimension théologique, je renvoie en particulier à deux ouvrages. Le premier est de Saint Bonaventure, *Les Six Jours de la Création*, Paris, Desclée/Cerf, 1991, dans une traduction, et avec une remarquable introduction et des notes de Marc Ozilou, ainsi qu'une courte mais dense préface d'Olivier Boulnois. Le second ouvrage est de Hugo Urs von Balthasar, *La Gloire et la Croix, les aspects esthétiques de la révélation*, volume II : *Styles. D'Irénée à Dante*, 1967, traduction de Robert Givord et Hélène Bourboulon, Paris, Desclée de Brouwer, 1993. Je ne citerai pas Balthasar au cours de cet exposé, mais ses deux derniers chapitres, consacrés respectivement à Bonaventure (p. 237-324) et à Dante (p. 325-412), ont accompagné ma réflexion sur le texte boccaccien et m'ont conforté dans la certitude que la présence, même indirecte, de l'influence franciscaine dans le texte boccaccien n'était pas une hypothèse vaine : osée et, qui sait, strictement invérifiable, mais assurément pas stérile quant aux correspondances établies entre les « arrière-fonds » des deux visions du monde ainsi rapprochées. Enfin, il me faut bien agréablement reconnaître ma dette envers Jean Lecoq et son *Idéal et la Différence. La perception de la personnalité littéraire à la Renaissance*, Genève, Droz, 1993, en particulier dans son chapitre sur l'œuvre latine de Boccaccio. Mes analyses prennent un appui trop constant à cet ouvrage pour qu'il soit signalé à chaque fois ; je m'en distingue en ceci que Lecoq insiste sur la partie latine de l'œuvre boccaccienne (et en particulier sur la formation de la théorie du *furor* poétique autour de la rédaction de la *Genealogia deorum gentilium*), alors que, selon moi, les œuvres antérieures en vernaculaire témoignent d'une maturation plus précoce, longue et multiforme d'une théologie boccaccienne de la poésie. Je précise cependant que, sur le principe, l'auteur ne s'oppose pas à cet élargissement chronologique de sa thèse.

développée. Que la doctrine franciscaine soit reçue par Boccaccio en des termes scolastiques univoques, ou à travers le discours anonyme et approximatif d'une vulgate véhiculée par les gestes et les comportements culturels et quotidiens, peu importe après tout lorsqu'il s'agit de repérer les orientations vives d'une foi intime. Enfin, et surtout, cette facilité de présentation n'implique aucune exclusivité dogmatique, et n'élimine en rien la présence d'autres composantes dans la théologie boccacienne (le précédent littéraire de Dante suffirait à nous rappeler à cette prudence).

Par delà ces précautions, le premier constat à établir est qu'il est impossible de lire la *cornice* (ou histoire-cadre) du *Decameron*, et donc les nouvelles qui s'y intègrent, sans tenir compte de l'ouverture historique du livre sur la peste, punition de Dieu sur Florence ; ce serait *désintégrer* l'unité du *Decameron* et oublier les constants rappels de Dieu, Christ et Marie dont l'ombre se porte sur tout « commentaire » présent dans le recueil. Articulons ce fait avec un détail affiché d'emblée : le titre du recueil. *Decameron*, ou « dix journées » : malgré le nombre, qui désigne les dix jours durant lesquels sont narrées les cent nouvelles, on peut, pour des raisons qui, là encore, apparaîtront au fil de l'exposé, mettre le recours au grec en écho avec le nom du genre ancien de l'*hexameron*, ou « commentaire des six jours de la Création ». On en arrive à cette nouvelle formulation de l'hypothèse de départ : le *Decameron* est un « commentaire des dix journées », ou discours de dix journées qui elles-mêmes contiennent les cent nouvelles. Mais un tel commentaire est mené dans un but éthique, constamment relayé dans les prières évoquées dans la *cornice* : réintégrer le monde au projet divin. Le *Decameron* devient donc, aussi et fondamentalement, un commentaire du livre du monde au regard de l'Écriture à la façon d'un *hexameron*, dans une perspective allégorique et symbolique. Cependant, il remplit son office d'une façon non scolastique mais poétique, *via* une fiction et, surtout, par sa rigoureuse organisation. Sur ce plan, l'enjeu théologique du *Decameron* pourrait à la limite se formuler purement en termes d'intégration et de réintégration. Mais pour en arriver là, il faut d'abord revenir à notre point de départ et préciser ce que l'on peut entendre par « commentaire » quand il s'agit du *Decameron*.

I. INTERPRÉTATION, MÉDITATION : LE COMMENTAIRE ET SA FONCTION

Premièrement, le *Decameron* ne relève évidemment pas du genre scolastique du commentaire. Si dans les nouvelles comme dans la *cornice*, on a recours à la pratique du commentaire, c'est au sens ordinaire de « tenir propos », d'interpréter des énoncés ou des actes qui prêtent au doute ou à la réflexion. Cette pratique de la parole et de l'interprétation est même clairement dépeinte au sein de la nouvelle J VI, 9¹¹⁴ :

Voyant Guy au milieu des sépulcres, ils dirent : « Allons lui cherche noise » (...).

Se voyant cerné par eux, Guy leur lança : « Seigneurs, en votre maison vous me pouvez dire ce qu'il vous plaît » ; et posant la main sur l'une de ces arches, qui étaient grandes, il était quant à lui d'une si parfaite légèreté que, d'un bond, il s'élança de l'autre côté : ainsi dégagé d'eux il s'en fut.

Les cavaliers en restèrent tout cois se regardant l'un l'autre, puis ils se mirent à dire que c'était un écerelé, et que ce qu'il avait répondu ne voulait rien dire, étant donné qu'ils n'avaient aucune raison de se sentir plus concernés par ces lieux-là que tous les autres citoyens, et que Guy pour sa part n'avait pas à s'y sentir moins concerné qu'aucun d'entre eux ; mais, se tournant vers eux, Messire Brunet leur dit : « Les écerelés c'est vous, qui n'avez pas pénétré sa pensée : car il vient de vous dire, fort honnêtement et en peu de mots, la plus grande vilenie du monde ; en effet, si vous y prenez garde, ces arches sont les maisons des morts, puisque c'est là qu'on les dépose et qu'ils demeurent ; et quand il dit des arches qu'elles sont notre demeure, c'est pour nous signifier que nous-mêmes ainsi que nos semblables idiots et illettrés, comparés à lui et aux autres savants, nous sommes pis que des morts ; à cet égard, quand nous sommes ici, nous sommes bien chez nous. » Chacun alors pénétra ce que Guy avait voulu dire et chacun remâcha sa honte ; jamais plus ils ne lui cherchèrent noise, et tinrent depuis lors messire Brunet pour un chevalier subtil et pénétrant¹¹⁵.

De même, lors des transitions ritualisées après une nouvelle ou une chanson¹¹⁶, on donne son avis, le plus souvent unanime (louange de la narratrice ou du narrateur qui vient de parler), ou clairement départagé entre le point de vue des hommes et celui des femmes. Cet avis prend alors majoritairement la forme d'un discours narrativisé : ce qui compte n'est pas tant son contenu que l'inscription dans le récit-cadre d'une possibilité de commentaire. De fait, cette pratique de l'acception triviale du commentaire reste anecdotique et épisodique dans le recueil, et la grande majorité des occurrences ne soutiendraient pas un examen poussé, étant donné leur aspect topique et ritualisé, qui n'apporte aucun élément majeur au déroulement des Journées ; et lorsque les propos deviennent conséquents, ils ne sont plus des commentaires mais deviennent des devis et des dialogues, tel l'échange entre les dames et Dioneo en J VI, concl., à propos du thème de la Journée à venir dont il est le roi, et qui leur semble par trop licencieux.

Deuxièmement, on pourrait étudier l'engendrement des récits comme autant de commentaires d'un thème commun, ou comme des commentaires des uns par les autres. C'est le cas entre J II, 9 et J II, 10, comme on le voit dans la prise de parole du narrateur de la dixième nouvelle, dont voici l'incipit et la conclusion :

¹¹⁴ « J VI, 9 » désigne la nouvelle 9 de la Sixième Journée. Je désignerai ainsi les différentes parties du recueil ; « intr. » et « concl. » désignent respectivement les introductions et conclusions des dix Journées.

¹¹⁵ Boccace, *Le Décaméron*, Journée 6, nouvelle 9, traduction de Giovanni Clerico, Paris, Gallimard, Folio, 2006 p. 544-545. Dans le fil de l'article, je donnerai par commodité la traduction française la plus récente (elle n'est pas forcément la plus exacte ni la moins exempte de coquilles). Mon travail se base par ailleurs sur les deux éditions italiennes du *Decameron* par Vittore Branca, chez Mondadori puis chez Einaudi Tascabili (Giovanni Boccaccio, *Decameron*, a cura de Vittore Branca, Torino, Einaudi Tascabili Classici, 1980 ; nuova edizione rivista e aggiornata, 1992, en deux volumes).

¹¹⁶ Rituellement, un devisant chante à la fin de chaque Journée.

Belles dames, il est un point de la nouvelle de la reine, qui, me faisant changer de dessein, m'amène à vous dire une autre nouvelle que celle que j'avais à l'esprit. Ce point, c'est la bêtise de Barnabé (*personnage de la nouvelle précédente*) (...)

(...)
Voilà pourquoi, mes chères dames, j'ai le sentiment que sire Barnabé, lorsqu'il disputait avec Ambrosiol, chevauchait la bique sur un terrain en pente¹¹⁷.

Si l'on suivait cette piste, se dessinerait une cartographie du déploiement de la matière narrative, où les récits deviendraient une suite de commentaires réciproques et étagés entre les dix devisants. L'intérêt d'un tel point de vue, dans la définition du genre de la nouvelle, réside dans la place reconnue à l'oralité : celle-ci ne serait alors plus reléguée à n'être qu'un trait de la poétique du récit, mais se révélerait comme la matrice rhétorique d'une praxis spécifique. On pourrait même lire ainsi toute J V comme un vaste commentaire de J IV. Voici leurs titres :

Quatrième Journée : « (...) on y devise sous le gouvernement de Filostrato, de ceux dont les amours connurent une fin malheureuse. »

Cinquième Journée : « (...) on devise sous le gouvernement de Fiametta des issues heureuses couronnant des amours cruelles et tragiques. »

Le thème des amours malheureuses de J IV est repris en J V, mais au schéma narratif tragique de J IV, un épisode est chaque fois rajouté qui désamorçait l'issue morbide par le recours à la réflexion et à la raison ; la communauté des devisants en J V, comme entité d'énonciation unifiée, par ce seul choix narratif, interprète la vision désespérée imposée par Filostrato, le roi de J IV comme révélatrice d'une carence de sagesse. Resterait ensuite, bien sûr, à interpréter cette carence, et voir quels en sont les effets dans l'ensemble de la *cornice*, sur l'évolution des propos, sur la composition interne des nouvelles et sur la portée profonde de tout le livre.

Mais précisément, selon quelles voies produire de telles interprétations et à quelle aune établir leur pertinence ? C'est ici que nous retrouvons la nécessité d'établir, avant même toute interprétation, la disposition au sens du texte. Le *Decameron* n'est pas un amas arbitraire de cent nouvelles, ni un dispositif anonyme d'énonciation et de réception, « neutre » de toute thèse ordonnatrice et unificatrice. Il existe un cadre herméneutique du *Decameron*, horizon de tout commentaire. Dans ce cadre, le commentaire incarne une réception active, visant une compréhension des faits rapportés, des chansons du soir ou des propos divers. Ainsi, si l'on veut sérieusement interroger le genre du recueil de nouvelles dans l'art boccaccien à l'aune de la notion de commentaire, c'est plus la fonction commentatrice qu'il faut considérer, que les formes génériques que revêtent la parole et la communication des dix devisants.

Cette fonction du commentaire porte sur un objet, par rapport auquel le commentaire se situe doublement : sur le plan chronologique d'une part, où il succède à l'objet-source (ou au texte-source) ; sur le plan de l'organisation du discours d'autre part, où il intègre cet objet au sein d'une prise de parole plus large, laquelle, soit se réclame de l'autorité de cet objet (comme c'est le cas, par exemple, des commentaires d'Autorités), soit le convoque pour le subsumer à un sujet recteur de discussion (c'est le cas des illustrations d'une thèse par la convocation d'un exemple).

C'est donc le rapport du commentaire à son objet qu'il faut interroger. Dans la *cornice* du *Decameron*, on peut distinguer les trois cas de figure que voici.

Premier cas : l'objet fictionnel est intégré, passivement, dans l'aire du commentaire, et l'on a à faire à la situation habituelle d'intercommunication entre devisants. Le statut de l'objet est alors d'être un cas « particulier » : il est subsumé sous les catégories générales imposées à la discussion par les thèmes retenus et diversement articulés par les différents interlocuteurs. C'est ce qui se passe, par exemple, pour le cas évoqué précédemment de la narration de J II, 10 : la nouvelle peut n'être considérée que comme une simple « illustration » du propos de Dioneo, son narrateur, au cours de la discussion qui, à l'occasion des récits, s'instaure au sein de la *brigata*¹¹⁸.

Deuxième cas : l'objet commenté, de par la force de son évidence, influence le commentaire et déborde, envahit les sphères de discours qui étaient pourtant censées le canaliser en le prenant pour objet : l'objet force la dynamique et l'ordonnement de la pensée, et le commentaire devient, au sens fort, une *méditation*. L'exemplarité déployée par le discours sourd de son origine, désignant la substance du commentaire. Le statut de l'objet n'est plus particulier, mais singulier. Particulier, l'objet commenté n'est plus le signe négatif d'une indifférence légitime que le sujet énonciateur observe vis-à-vis de la législation propre de cet objet. C'est le cas en J II, 10 : peu y importe l'histoire, seule compte son exemplarité, et le choix arbitraire de sa convocation témoigne de la contingence de son apparition. Mais cette même contingence d'apparition peut devenir, au contraire, le signe positif d'une surprise du sujet méditant face à cette survenue de l'objet : il y a singularité. Cette efficacité débordante de l'exemple, le recueil tout entier, en tant qu'objet de lecture, se le fixe comme but ; et la nouvelle de Nastagio degli Onesti, contée par Filomena en J V, 8, en révèle le dispositif. En voici tout d'abord le titre-résumé :

Nastase des Honestes, en aimant une fille des Traversaires, dépense ses richesses sans être aimé. Il s'en va, à la prière des siens, à Classe ; il y voit un chevalier donner la chasse à une jeune femme, puis la tuer et la faire dévorer par deux chiens. Il invite à déjeuner ses parents et la dame qu'il aime : elle voit cette même jeune fille se faire dépecer, et craignant semblable aventure prend Nastase pour mari¹¹⁹.

Ce que ne nous dit pas ce titre programmatique (mais c'est déjà un indice en soi), c'est que la vision surnaturelle de la chasse se déploie sur *le même plan* de réalité que ses spectateurs : la scène se déroule à même le sous-bois où s'est retiré

¹¹⁷ Boccace, *Le Décaméron*, *op. cit.*, trad. cit., p. 230 et 238.

¹¹⁸ Notons que c'est là un possible textuel qui n'est pas pleinement exploité par le *Decameron*, et qu'il faudra attendre l'*Heptaméron* pour voir ce lieu narratif devenir véritablement un lieu d'invention dans la poétique du genre.

¹¹⁹ Boccace, *Le Décaméron*, *op. cit.*, trad. cit., p. 492.

Nastagio, et où il installera ses amis. Pour autant, comme les en prévient le chevalier, ni Nastagio ni eux ne doivent essayer en vain d'intervenir pour changer le sort de la femme déchiquetée sous leurs yeux ; il leur faut demeurer à distance, regarder et tirer la morale de cette scène en vue de rectifier leurs propres mœurs, afin d'éviter que ne se reproduisent de telles horreurs dans leur propre monde. Voici quelques-unes des étapes de l'articulation de cette disposition de la fable sur les tréteaux du monde :

(...) La chose (la scène de la chasse) jeta tout à la fois l'émerveillement et l'épouvante dans l'esprit de Nastase ; pris à la fin de compassion pour cette infortunée, il conçut le désir de la délivrer d'une telle angoisse et d'une telle mort, s'il le pouvait. Mais se trouvant sans armes, il recourut à une branche d'arbre qu'il prit en guise de bâton et commença à se porter au-devant des chiens et en travers du chevalier. Mais le chevalier, qui le vit faire, lui cria de loin : « Nastase, ne te mêle pas de cela, laisse faire aux chiens et à moi-même ce que cette méchante femme a mérité. (...) Laisse-moi donc mettre à exécution la justice divine, et ne cherche point à t'opposer à ce que tu ne saurais contrarier. »

Nastase, à ces mots, tout intimidé et n'ayant pas autant dire un poil qui ne fût hérissé, recula en regardant la misérable jeune femme et, saisi d'effroi, attendit ce qu'allait faire le chevalier.

(...)

Après qu'il eût vu ces choses, il demeura un long moment pris entre la pitié et la peur, mais au bout d'un temps il lui vint à l'esprit que la chose pourrait lui être d'un grand profit (...).

[Nastase invite alors à manger dans la forêt, au même endroit, une assemblée d'amis, parmi lesquels la demoiselle qu'il veut convaincre de se laisser aimer par lui et qui s'y refuse, tout comme la femme chassée par les chiens s'était refusée au chevalier ; tous assistent ainsi à cette scène, qui se répète tous les vendredi. La première réaction de l'assistance est, comme Nastase, de vouloir s'interposer ; le cavalier leur répète alors ce qu'il avait dit à Nastase.]

(...) toutes les dames qui étaient là (...) pleuraient aussi lamentablement que si elles s'étaient vues elles-mêmes traiter ainsi.

Lorsque la chose fut parvenue à son terme, (...) ceux qui avaient vu cela se mirent à en deviser longuement et diversement. (...)

Et si grande fut la peur qu'elle [la femme aimée de Nastase] en conçut que, pour que cela ne lui arrive point, dès qu'elle put saisir le moment favorable la demoiselle dont la haine s'était muée en amour, envoya en secret à Nastase sa fidèle chambrière. (...) ¹²⁰

Si l'on en reste au niveau d'intégration de la *cornice*, cette prudence spectatrice reflète bien le besoin ressenti par la *brigata*, en cette Cinquième Journée, de rétablir la saine distance entre la vie et la fiction ; le jour précédent fut assez néfaste, où le Roi imposa à tous de se plonger dans la tragédie amoureuse, pour le seul *plaisir* de pouvoir lui-même se replonger sans cesse dans son propre désespoir : hors de son règne, au contraire, on peut désormais regarder le pitoyable exemple de loin, le rejeter dans le passé et le contenir à son juste niveau, toujours puissamment cathartique mais bel et bien intégré, sans qu'il ne risque d'engloutir obsessionnellement le niveau réel où évoluent ses spectateurs. Si l'on se laisse aller à une psychologie des personnages, une telle volonté de leur part de ne pas se complaire dans le malheur s'explique, quand on se souvient pourquoi les devisants fuient Florence, et pourquoi ils se forcent à vivre dans un lieu assaini. Alors, on peut lire J V, 8 telle une parabole sur le bon usage du retrait du monde et sur la sensibilité face à la fable : il importe de ne pas céder au « bovarysme », ni de régresser fantasmatiquement aux niveaux d'intégration inférieurs, et de ne pas se tromper dans la direction de nos gestes ; l'action n'a pas à calquer sa progression sur l'illusion d'une fausse méditation qui ne ferait que se retourner sur elle-même pour s'abîmer dans la fixation d'une image chimérique, nostalgique ou tragique.

Si l'on anticipe sur les enjeux de cet article, et si l'on se situe au niveau intégratif le plus ample du recueil, c'est-à-dire celui d'une éventuelle « pensée de la forme poétique », alors J VI, 8 nous livre le schéma du reversement de l'efficacité poétique dans le monde. Dans cette présence forte de la scène source au cœur même du commentaire, et finalement dans le cœur du commentateur méditant, il faut voir, déjà, le but ultime de la somme exemplaire du *Decameron* et de la présentation hiérarchisée qu'il opère des différentes façons d'être, d'agir et de parler dans le monde. L'exemple fictionnel n'est en soi qu'une chimère que ne peuvent ni ne doivent venir perturber les réactions humaines ; et cependant, il déborde sur sa sphère de réception, c'est-à-dire sur ces réactions elles-mêmes. Ce débordement agit d'une façon proprement poétique : son *enargeia* vise un effet moralisant auquel le lecteur doit être fidèle dans sa vie réelle. Ce spectateur, pénétré par la force d'évidence d'un tel tableau, n'a pas à y pénétrer à son tour : la présence imaginaire frappe l'âme, qui se sentant emplie d'effroi, de crainte et de pitié, imprime aux actes la direction que lui indiquent ces affects, mais envers autrui à présent. Autrement dit, si la substance du commentaire sourd de son objet, ce n'est pas pour autant que cette matière relève de la réalité : pour reprendre une expression au sémanticien François Rastier, cette substance est « non hylétique », et sa présence n'a d'être que dans les effets qui s'étoilent à partir d'elle. Un récit peut déborder réellement de son orbe à travers ses effets, mais pas dans son être, qui demeure fictionnel ; ainsi en va-t-il de toute œuvre humaine. Et pour la nouvelle comme pour l'œuvre, productions de parole émanant d'un être de parole lui-même créé par le Verbe, la seule possibilité d'être sauvées dans leur valeur est de se reconnaître à leur tour comme intégrées à la loi de leur Créateur.

Cette reconnaissance vaut pour réintégration, mais encore faut-il pour cela dépasser la seule dimension méditative, et atteindre à un rapport à la vérité encore supérieur qui, lui, puisse intégrer l'homme et son effort méditatif, et les transcender.

¹²⁰ Boccace, *Le Décaméron*, op. cit., trad. cit., p. 494-498.

II. LE JARDIN INTRODUISANT À LA TROISIÈME JOURNÉE : CONTEMPLATION ET ALLÉGORIE

En effet, un troisième type de relation entre un objet et son commentaire est présent dans le *Decameron*, et qui n'est, en un sens, que la méditation poussée à son terme théologique : la contemplation. En ce point ultime, face à un objet inassimilable par quelque discours que ce soit, le commentaire se tait. Si objet du discours il y a, il est de l'ordre du vrai et sa présence se fait dans un nécessaire retrait du mot. Sur le plan du discours, ce statut de cet objet ne relève plus de la singularité, encore moins de la particularité, mais de la négativité — et cependant, une négativité dont doit continuer d'irradier, sur le plan de la réalité, la véritable présence. Cet objet contemplé impose un changement de registre stylistique, et tout particulièrement le recours à l'allégorie, car c'est seulement à travers elle que la vérité peut se dire et se lire : l'allégorie offre de son objet une image dans le monde, avec les mots du monde, mais qui résiste à toute expression qui se voudrait exhaustive, sans reste : sans cesser d'être langage, elle demeure à interpréter selon un sens qui est présent dans les signes, mais qui y demeure en attente d'être dévoilé. Il s'agit alors d'établir une sémiotique¹²¹ qui « apprend le bon usage du sensible¹²² ». La propriété distinctive de l'allégorie est notre nécessaire effort pour l'interpréter, et elle devient autant un lieu d'expression de la part de la vérité, qu'un lieu d'acclimatation de notre part vis-à-vis de cette vérité. C'est sur ce plan précis que le *Decameron* se pose comme commentaire, opérant ce que Bonaventure appelle une théologie symbolique (par distinction avec la théologie spéculative et la théologie mystique). Cette théologie est fondée sur la conséquence de la chute, quand l'homme n'a plus eu une connaissance claire du livre du monde, qui est « alors comme mort et effacé ; c'est pourquoi un autre livre fut nécessaire, (...) celui de l'Écriture, qui expose les ressemblances, les propriétés et les métaphores des choses écrites dans le livre du monde. Le livre de l'Écriture réordonne le monde entier à la connaissance, à la louange, à l'amour de Dieu. » Et si hiatus il y a entre les deux livres, il est le fait de notre regard. C'est ce regard qu'il s'agit alors d'éduquer.

Stricto sensu, l'allégorie n'est présente dans la *cornice* qu'à deux occasions : lors de la description du jardin en J III, intr., lieu de la retraite où les devisants vont narrer la majorité des nouvelles, de la Troisième jusqu'à la Dixième Journées, hormis en J VII ; et lors de la description de la fameuse Vallée des Dames, qui symbolise la nature extérieure à nouveau autorisée, et qui accueillera précisément les narrations de J VII. Ces deux moments descriptifs offrent deux images sur terre de ce que peut être la réconciliation avec la vraie paix que sont tout à la fois Dieu¹²³ et la contemplation de sa présence dans le monde. Ces deux seules occurrences, bien qu'apparemment isolées dans le foisonnement des histoires, permettent à l'ordre de l'allégorie d'emporter l'ensemble des discours du recueil dans son règne, car c'est dans le cadre de ces deux lieux allégorisés qu'évolue la *brigata* et que, donc, sont contées toutes les nouvelles jusqu'à la centième, et ce, sans discontinuité à partir de J III. Ainsi, l'aire de sens de l'allégorie intègre l'énonciation et le contenu narratif, fictionnel ou historique, de tous les récits du *Decameron*.

J'insisterai surtout aujourd'hui sur le jardin de J III, intr.¹²⁴ : non seulement parce qu'il y a pléthore d'interprétations concernant la *Valle delle donne*, mais également parce que c'est en J III, intr. qu'est définitivement lancé le mouvement de réintégration du monde des devisants dans l'orbe de Dieu. Ce jardin place toute l'entreprise devisante sous le signe de la régénération, en lui imposant la grille d'un *hexameron*. Tout d'abord, nous y pénétrons un dimanche, jour où la création apparaît achevée dans sa totalité, et où les devisants, après avoir cheminé et prié un jour entier le Christ qui a souffert pour notre salut, voient à quel point est belle et digne de louanges cette création (fictionnellement, il s'agit du jardin). Ensuite, cette troisième Journée a pour thème « ceux qui ont acquis, par leur industrie, ce qu'ils désiraient fort, ou qui ont recouvré ce qu'ils avaient perdu ». Et de fait, un regard sur l'ensemble des nouvelles 21 à 30 montre qu'à travers toute J. III se tisse une certaine affirmation de l'humain, de son effort et de sa joie, en un discours des origines et des fins, du perdu et du retrouvé. Entre ces deux termes, les nouvelles nous présentent l'homme et ses visées, pas toujours droites certes mais jamais malsaines, et toujours dirigées quoi qu'il en soit vers l'affirmation de la vie à travers des obstacles (malgré, ou grâce à, eux), et vers les jaillissements de sa sève — même et surtout la plus sexuelle, puisque J III est de loin la journée la plus grivoise de toutes. Dans un tel contexte, l'allégorie prend alors une valeur théologique : les devisants, en se retirant du monde puni par Dieu, et en décidant d'œuvrer pour leur salut, sont récompensés : ils rentrent au Jardin des délices.

Puis, s'étant fait ouvrir un jardin tout entouré de murs qui jouxtait le palais, ils y pénétrèrent; la vue d'ensemble qu'ils en eurent dès le seuil leur parut si merveilleusement belle, qu'ils se mirent à en examiner très soigneusement tous les recoins. Ce jardin était entouré et parcouru d'un bout à l'autre en maints endroits par des allées très larges, droites comme des flèches et couvertes de treilles qui donnaient l'impression de vouloir être cette année-là couvertes de raisins. (...) Il y avait au milieu de ce jardin, une pelouse qui non

¹²¹ Olivier Boulnois, in Saint Bonaventure, *Les Six Jours de la Création*, op. cit., p. 10)

¹²² Bonaventure, *Itinerarium*, I, 7, cité par Marc Ozilou, in Saint Bonaventure, *Les Six Jours de la Création*, op. cit.

¹²³ « Dieu est la vraie paix » (Bonaventure, *La Triple Voie*, VIII, cité par Marc Ozilou, in Saint Bonaventure, *Les Six Jours de la Création*, op. cit.).

¹²⁴ Sur ce Jardin, également, plusieurs études ont été produites. La plus profonde à mon sens reste celle d'Antonio Gagliardi, *L'Esperienza del tempo nel Decameron*, Torino, Tirrenia-Stampatori, 1984, au chapitre VI, « *Hortus deliciarum* ». Malgré la grande proximité des thèmes abordés, il me semble que nos éclairages sur l'allégorie de ce jardin ne mettent pas en lumière les mêmes éléments et, par conséquent, n'en arrivent pas aux mêmes conclusions — cela ne veut pas dire que ces dernières soient incompatibles. Sans prétendre à l'exhaustivité, on peut également se référer à Edith G. Kern, « The Gardens in the *Decameron* cornice », *Publications of the modern language association of America*, LXVI, 1951, p. 502-503 ; Giovanni Getto, *Vita di forme e forme di vita nel Decameron*, Turin, Petrini, 1966, 285-315 ; ; Giuseppe Mazzotta, « The *Decameron* : the literal and the allegorical », *Italian Quarterly*, LXXII, 1975, p. 53-73 ; Mirko Bevilacqua, « Il Giardino come struttura ideologico-formale del *Decameron* », *Rassegna della letteratura italiana*, LXXX, 1976, p. 70-79 ; Franca Celli Olivagnoli, « Spazialità nel *Decameron* », *Stanford italian review*, III-1, 1983, p. 91-106.

seulement ne déparait pas mais accentuait la beauté de l'ensemble (...). Au milieu de cette pelouse se trouvait une fontaine de marbre très blanc, merveilleusement sculptée, où l'eau sourdait naturellement ou artificiellement je ne sais, et se faufilait à travers une statue posée sur une colonne située en son milieu, elle jaillissait vers le ciel avec une telle abondance et une telle force qu'il n'en aurait pas fallu davantage pour faire tourner la roue d'un moulin, puis elle retombait dans la claire fontaine en rendant un son harmonieux. L'eau qui débordait de la fontaine, quittait la pelouse par un chemin secret, mais en soulignait le contour en s'écoulant résurgente le long de très beaux petits canaux creusés artificiellement; de là elle sillonnait presque tout le jardin dispersée en de semblables canaux, pour finir enfin par ne plus former qu'un seul ruisseau en un coin du jardin qu'elle abandonnait en cet endroit pour descendre très pure vers la plaine qu'elle atteignait après avoir entraîné avec force sur son passage la roue de deux moulins, rendant ainsi un grand service au maître du lieu¹²⁵. [Je souligne]

Trois détails, parmi tant d'autres abondamment commentés, suffiraient à désigner ce jardin comme une allégorie du Jardin originel : premièrement, la comparaison avec le Jardin du Paradis est le fait même des devisants, immédiatement après cette description¹²⁶ ; deuxièmement, la division des canaux ne peut pas ne pas rappeler celle des eaux dans la *Genèse* ; troisièmement, la fontaine dont il est question a été dessinée par Boccace lui-même dans un autographe, et elle est de forme hexagonale, qui renvoie immédiatement à un intertexte biblique.

Mais plus encore, c'est sur l'ordre de progression du regard et des phrases qu'il faut nous attarder, car il n'est pas anodin. Cet ordre statique puis dynamique transforme l'image à contempler en un principe créateur actif : « création » est alors à prendre dans son déroulement et son effectivité, et le texte boccacien opère vraiment le commentaire de son objet, et non plus seulement sa monstration. La description du jardin culmine en son centre, avec la Fontaine et son jet d'eau vive. Les devisants y accèdent en suivant l'ordonnement géométrique, artificiel et réglé, du jardin ouvragé ; mais une fois ces derniers arrivés devant l'objet digne d'être contemplé, au cœur du paragraphe, le texte reflue selon un autre circuit : celui du flot, certes canalisé mais ondulent, vif, perçant. Ainsi, deux voies se rejoignent : l'une va vers Dieu à travers le livre du monde, l'autre part de Lui dans le flot — flot du Verbe, cela va sans dire.

C'est peut-être en ce point que le *Décameron* relève le plus d'une théologie symbolique, vu qu'il utilise lui aussi un double matériau : la créature, « le livre écrit au-dehors¹²⁷ », et l'Écriture « livre écrit au-dedans et au-dehors¹²⁸ ». Sauf qu'il ne fait pas qu'utiliser ce double matériau : en en présentant les deux faces en un même lieu, il les relie. L'Écriture touche par son extrémité le livre du monde à leur jointure primordiale : la fontaine. Mais ce premier état de la disposition du texte ne suffit pas. À cette « jointure¹²⁹ », en effet, le savoir atteint et admet sa limite : l'eau sourd-elle artificiellement ou naturellement ? *Non so*. À ce niveau de rencontre, l'Écriture ne suffit plus, ni sa lecture objective, et il faut un nouveau regard pour unifier les deux livres et déchiffrer le monde. La pulsion scopique, *libido videndi* présente dans toute l'introduction de J III, témoigne à la fois de ce regard, et du fait qu'il contemple. La fontaine, seule, demeure muette sans un tel regard ; un abîme sépare la réalité de la vérité. Ce manque ne peut être *comblé* que par la foi¹³⁰ qui autorise, dans la contemplation, la reconnaissance d'une vérité, en déchiffrant la fontaine comme symbole. Ce faisant, en un même geste, une paix, une innocence et une science peuvent enfin se refonder. C'est là le « fondement épistémologique du symbolisme¹³¹ ». Alors, il apparaît que Dieu n'a pas abandonné les hommes punis de la peste : son Verbe coule à flots devant leurs yeux et sous leurs pieds, et les régénère en les recueillant dans le Jardin irrigué.

Ici, le terme de « réintégration » prend tout son sens : le cercle intégrateur premier est Dieu, dont la parole irrigue tous les niveaux intégrés de sa Création. Quels que soient ces niveaux, toutes les créatures, végétaux, animaux, hommes et paroles (artificielles ou naturelles, en fin de compte, peu importe), sont identiques en ceci qu'elles tiennent toutes leur être de leur Créateur. Les canaux, comme autant de petites paroles de vie, participent du même déploiement d'un flot du Verbe qui, fondamentalement, demeure Un dans sa force et dans son être. Si le jardin est une allégorie, c'est celle d'une théologie de la parole comme flot de vie. Pour peu que les créatures demeurent dans la proximité de la fontaine, il y a homogénéité du déferlement malgré l'hétérogénéité entre les statuts ontologiques de tous ces flots. L'hétérogénéité ne disparaît pas entre les différents niveaux d'être : le schéma intégratif la... réintègre. Cette réintégration neutralise ce qui, dans cette hétérogénéité, risquait de mener à une aporie dans laquelle peut tomber le seul discours de raison, s'il oublie l'ordre supérieur, contemplé, de la Vérité de la foi.

¹²⁵ Boccace, *Le Décameron*, *op. cit.*, trad. cit., p. 243-244.

¹²⁶ « La vue de ce jardin, de sa belle ordonnance, des plantes et de la fontaine où prenaient leur cours tant de ruisselets, fut d'un tel agrément à chaque dame et aux trois jeunes gens que tous se mirent à proclamer que, si l'on pouvait faire le Paradis sur terre, ils ne verraient pas quelle forme lui donner, sinon celle de ce jardin, et n'arriveraient pas à imaginer d'autre beauté à lui ajouter. » (Boccace, *Le Décameron*, *op. cit.*, trad. cit., p. 244-245)

¹²⁷ Bonaventure, *Hexaemeron*, XII, 14, cité par Marc Ozilou, in Saint Bonaventure, *Les Six Jours de la Création*, *op. cit.*

¹²⁸ Bonaventure, *Hexaemeron*, XII, 17, cité par Marc Ozilou, in Saint Bonaventure, *Les Six Jours de la Création*, *op. cit.*

¹²⁹ Marc Ozilou in Saint Bonaventure, *Les Six Jours de la Création*, *op. cit.*, p. 31.

¹³⁰ Bonaventure, *Hexaemeron*, II, 14, cité par Marc Ozilou, in Saint Bonaventure, *Les Six Jours de la Création*, *op. cit.*

¹³¹ Marc Ozilou in Saint Bonaventure, *Les Six Jours de la Création*, *op. cit.*, p. 30.

III. LA STRUCTURE INTÉGRATIVE DU RECUEIL, COMMENTAIRE MIMÉTIQUE DE LA CRÉATION

Et là, le parallèle entre le *Decameron* et l'objet qu'il célèbre apparaît dans toute sa profondeur¹³² : comme l'eau naturelle qui sort de la bouche de la statue centrale et se divise en canaux tout autour, la parole créatrice, jaillissant au sein du jardin, œuvre d'un *artifex*, démultiplie son énonciation (auteur, roi, conteurs) tout en demeurant une. Le *Decameron* se fait commentaire mimétique de la Création : comme l'Écriture, il n'est pas qu'une suite de récits sans ordre, il doit apparaître dans le plein déploiement de son architecture, comme un *analogon* de la *doctrina sacra*. Tout comme les canaux se divisent toujours plus finement mais régulièrement, pour finir par se rassembler et sortir du jardin unifiés en un même flot, les nouvelles ne sauraient emporter à elles seules le sort du *Decameron* tout entier, sans tenir compte de la *cornice* ni de la sphère de voix de l'auteur. La *varietas* de leur démultiplication énonciative, en déployant toutes les facettes de la Création pour les faire miroiter, ne vise qu'à plus d'efficacité illustrative et exemplaire, mais les nouvelles aussi ont besoin d'une forme qui canalise leur matière.

Pour autant, les nouvelles ne sont pas qu'un pur ornement. Si la foi est la clé de toute reconnaissance du livre de l'Écriture, elle implique aussi la raison, c'est-à-dire le nécessaire effort d'une compréhension exacte du réel¹³³ : *molti e varii ragionamenti*, nous dit la lettre de J V, 8¹³⁴. Cette tension vers une conception claire des choses a pour règne le double niveau nouvelles/*cornice*, où évoluent les humains, et qui dispose les récits, leur narration et leurs commentaires. Les récits sont à ce titre comme la diction et l'écriture de la création, dont ils énoncent les chatoiements et la variété. Leur statut est celui de toute *mimesis praxeos* : à travers des actes narrés, sont disposés êtres, types, mœurs et affects qui font des cent nouvelles la première étape du travail symbolique de relecture du monde.

Ce constat des traits individuels est ensuite réintégré par le discours commentateur, explicite ou non, dans la sphère du jugement, de l'interprétation, de l'intelligence négociée par les consciences humaines : c'est en ce point précis que je parlerai de la *fonction de commentaire*, au-delà des formes que peut prendre cet échange (dialogue, propos, devis, etc.). Cette fonction a pour but une première hiérarchisation entre deux ordres de vérité : « Le rationnel est soumis au raisonnable : le premier est science, le second est sagesse¹³⁵. » Le commentaire a pour fonction d'atténuer, non pas l'étrangeté de la parole ou de l'acte créés, mais leur obscur exil hors de la communauté chrétienne du sens. Immédiatement, le but herméneutique de clarification est surdéterminé par une portée édifiante¹³⁶.

L'étape suivante, qui resitue ces paroles dans le jardin ou dans la *Valle delle donne*, va réintégrer l'ensemble des actes de parole et de raison humaines, narration, interprétation et commentaire, dans la sphère de la création divine où toute créature est engendrée¹³⁷.

Cette structure (ré)intégrative est fondamentale : parce que toute créature peut y trouver sa place propre, le tout du monde peut être réintégré dans un projet divin. Rien dans le règne de la nature n'est indigne d'un tel accueil, mais doit seulement trouver sa juste place. Au fil des récits narrés par les devisants, rien ne nous est épargné des images les plus diaboliques, des humeurs les plus nocives, ou des mœurs les plus immorales, parmi lesquelles, évidemment, les débordements du désir sexuel. Débordements auxquels on a un peu trop vite limité la portée satirique du recueil, et le plus souvent sans en saisir la portée, relevant grandement d'une vision naturaliste de l'amour¹³⁸. Pour reprendre un propos de Marc Ozilou, « La paix reçue de Dieu dans la foi, est certes à acquérir par la maîtrise de soi-même et à conquérir sur les influences étrangères à la foi. Pourtant tout cela est le lieu d'une intégration de plus en plus ample et harmonieuse. Les sources de la vie et de l'histoire ne sont pas sombres. Elles ne le sont que pour ceux qui ne peuvent s'élever vers Dieu, car ces eaux deviennent des eaux usées qui les empoisonnent. Pour ceux qui ont reçu cette paix, tout peut s'intégrer dans de vastes ensembles. (...) Les démons sont présents, mais à leur place, dans l'architecture des cathédrales¹³⁹. » Si l'on applique cette grille de lecture à la question de la représentation des deux Vénus dans le *Decameron*, on reconnaît l'étagement de tous les visages d'éros dans le *Decameron*, où l'impératif de respecter cette hiérarchie demeure préservé. L'amour, dans sa dimension physique, est intégré à sa juste place,

¹³² « Dieu ne parle pas seulement par des paroles, mais aussi par des faits, car, pour lui, dire c'est faire, et faire c'est dire. Or, toutes les choses créées, en tant qu'effets de Dieu, suggèrent leur cause. Donc, dans l'Écriture donnée par Dieu, non seulement les mots doivent avoir un sens, mais aussi les faits. » (Bonaventure, *Breviloquium*, cité par Marc Ozilou in Saint Bonaventure, *Les Six Jours de la Création*, op. cit., p. 4.)

¹³³ « (...) parce que les signes ne valent rien si les choses ne sont pas conçues » (*Hexameron*, XIII, 3, in Saint Bonaventure, *Les Six Jours de la Création*, op. cit.).

¹³⁴ Boccaccio, *Decameron*, op. cit., t. 2, p. 679 (V, 8, 40).

¹³⁵ Marc Ozilou in Saint Bonaventure, *Les Six Jours de la Création*, op. cit., p. 17.

¹³⁶ On pourrait à cet égard rapprocher le fonctionnement intégratif dans le *Decameron* d'un autre axe de la doctrine bonaventurienne. Selon cet axe, un second cheminement accompagne et recoupe le cheminement éthique, vers une perfection supérieure : il reprend les étapes constituées par les *sept vertus principales* : vertus cardinales, théologiques, s'achevant dans l'au-delà de toute vertu : la sainteté. Bonaventure ne sépare pas les deux progressions, il n'y a pas d'éthique qui ne repose sur une situation ontologique et noétique, ne fût-ce précisément que pour la dépasser.

¹³⁷ C'est la visée éthique de tout discours interprétatif que de reconnaître cette ultime intégration des créatures à leur Créateur, reconnaissance que seule la foi peut rétablir, comme l'autre moitié du tessère : le commerce humain du symbole, dans une visée théologique bonaventurienne, trouve en ce point son achèvement asymptotique, hors du discours.

¹³⁸ Le débat, sur ce point aussi, est complexe. Je ne peux m'y attarder ici, et renvoie tout au moins à Robert Hastings, *Nature and Reason in the Decameron*, Manchester United Press, 1975.

¹³⁹ Marc Ozilou in Saint Bonaventure, *Les Six Jours de la Création*, op. cit., p. 15.

à travers ses différents visages, dans les nouvelles comme il l'est dans la vie. La force omnipotente et parfois néfaste de l'amour, sous son visage mondain, reste justifiée, parce que dominée, par la dimension morale de l'amour qui ressort de la vérité morale, et qui est de ce fait supérieure aux tyrannies des pulsions et à la vérité rationnelle. En fin de compte, l'amour offre une plus grande humanité, un plus grand sens à l'homme et celui-ci y trouvera sa vérité : c'est bien à cela qu'aboutissent même les personnages les plus rétifs à l'amour, telle la jeune cruelle qui se refusait à Nastagio en J V, 8 et le marquis de Sanluzzo, indigne mari persécutant son épouse exemplaire Griselda, en J X, 10.

Bien sûr, les sphères de réalité et de signification de chaque niveau de l'architecture du texte décaméronien, du plus bas au plus haut, demeurent incommensurables entre elles : la matière est intégrée à une place qui lui signifie son exact degré de réalité. L'objet reste circonscrit à un degré de discours approprié, et cette bienséance n'est jamais transgressée, à quelques exceptions près (toutes significatives, mais qu'il n'est pas possible de détailler ici¹⁴⁰). Cette hiérarchie se traduit en autant de distinctions, en termes de niveaux d'énonciation (ainsi, on pourrait se figurer l'organisation des « sphères de voix¹⁴¹ » qui forment l'étagement énonciatif du *Decameron* comme un jeu de poupées gigognes) et de registres de style (variation des styles dans la narration des nouvelles, selon leurs objets ; *cornice* exclusivement courtoise, émaillée de rares descriptions allégoriques). Du jeu entre ces niveaux émerge une polyphonie, où plusieurs sphères de voix concentriques donnent harmonieusement à entendre leurs mélodies propres. Le tout est ultimement intégré au sein de la vérité de Dieu, sans que cela bloque pour autant en un seul style le déploiement de la matière de la Création.

La polyphonie de cet étagement de sphères de voix opère une double fidélité aux deux livres du monde et de l'Écriture : le couple récits/commentaires visent une *adaequatio rei*, tandis que l'allégorie réintègre cette adéquation dans une *adaequatio dei*. Il est impossible de réduire à la clarté analytique visée par le premier de ces discours la transcendance lumineuse qui guide le second. Dans ce jardin, la rencontre entre les trois états de la conscience humaine : commentaire de raison (devis, cogitations), méditation et contemplation, ne s'abolit pas en leur collusion, mais les hiérarchise en s'intégrant en un Principe qui les inspire tous.

Une telle réintégration n'en reste pas moins précieuse, et n'est possible qu'au sein d'un monde enfin réunifié par la foi. Cette foi est mise en scène à travers celle qui rassemble la *brigata*, certes ; et en ce sens, l'objet narré par le *Decameron* déploie sous nos yeux un geste quasiment anachorétique : réintégrer le monde dans la sphère de Dieu, à travers les mœurs et les paroles des devisants — bref, à travers leur *ethos*. Mais cette foi, il faut également qu'elle redevienne celle des lecteurs (représentés à

¹⁴⁰ Une telle exception aux règles est incarnée par le personnage de Dioneo, le seul des dix devisants qui a le « privilège » (cf. Emma Grimaldi, *Il Privilegi di Dioneo, l'eccezione e la regola nel sistema* Decameron, Pubblicazioni dell'università degli studi di Salerno, Edizioni scientifiche italiane, 1987) de choisir le sujet de sa nouvelle librement, sans suivre obligatoirement la consigne du roi ou de la reine du jour. Il faut toutefois préciser immédiatement que jamais il ne « sort » véritablement des cadres moraux et génériques posés comme fondateurs de la qualité de l'*otium* de la *brigata* ; il les questionne, ce qui n'est pas la même chose : les échanges, en particulier autour de « sa » Journée, la Septième (cf. J VI, concl.), en témoignent. Pour voir un personnage devisant sortir de tels cadres, il faudrait plutôt s'intéresser à Filostrato, le roi triste de J IV : toute l'entreprise des Cinquième et Sixième Journées visera, à cet égard, à « récupérer » et réintégrer au sein du joyeux projet originel la matière néfaste que Filostrato a voulu inoculer dans l'esprit de tous, et à recadrer les canons des récits par rapport aux codes tragiques des narrations de la Quatrième Journée. Si l'on observe le niveau inférieur à la *cornice*, celui des nouvelles, les comportements porteurs d'*ubris* y sont généralement soit punis, soit jugés par rapport à l'intelligence pratique (et en particulier le sens de la répartie, qualité ouvertement prisée dans les Première et Sixième Journées) qu'ils ont révélée chez les personnages qui en ont fait preuve. Cette intelligence ramène ainsi tout l'esprit des nouvelles au propos principal des devisants : établir une sagesse de la vie humaine malgré les aléas d'un monde troublé et livré aux hasards de la Fortune. Bref, tout, dans l'agencement du *Decameron*, demeure à son juste niveau : l'injustice n'est pas absente, la toute-puissance des méchants non plus, mais jamais elles ne sortent de leur cercle de nocivité, jamais elles n'infectent les sphères qui leur demeurent ontologiquement et éthiquement supérieures. Ce qui peut souiller l'humanité des nouvelles n'entache pas pour autant le jardin de J III, intr., qui demeure un jardin des délices où règne la paix et la possibilité d'une contemplation, quasiment d'une « infusion » du sujet de parole dans le royaume du Verbe : « ce qui s'est parfaitement accompli dans le Verbe engendré, qui est l'archétype du monde, a dégénéré dans la créature. L'éros mal orienté s'est arrêté à la beauté de la créature et a entraîné la chute. Pourtant « dans l'institution première de notre nature, l'homme fut créé apte au repos de la contemplation. Aussi « Dieu le posa-t-il dans un jardin de délices. » (*Gen.*, 2, 15) » (Marc Ozilou in Saint Bonaventure, *Les Six Jours de la Création*, op. cit., p. 27.)

¹⁴¹ Je fais référence ici à une notion déjà présente dans de précédents articles. Par « sphère de voix », j'entends l'espace narratif ou discursif sur lequel s'étend le pouvoir organisateur d'une voix du texte, que ce soit celle de l'auteur, du narrateur, ou d'un personnage. C'est une notion qui relève de l'analyse du discours : elle a des conséquences en termes de récit, de narration, d'énonciation et d'interprétation ; elle permet d'homogénéiser une pluralité de voix et de faits (fictionnels, et selon les différents niveaux de cette fiction ; relevant de l'intertextualité ; relevant de la réalité, là encore selon les différents degrés ou aspects de cette « force » du réel dans l'univers de l'œuvre : biographique, sociopolitique, théorique (ici : critique, historique et théologique), etc). À partir de là, on peut reconstruire la possibilité de passer, sur un même niveau, d'une sphère de voix à l'autre, et sur plusieurs niveaux, de voir comment se superposent, s'entrelacent, se répondent ou s'ignorent plusieurs sphères de voix, plusieurs « lignées » de sphères de voix. Cela permet de voir comment, par exemple, la voix de l'auteur, dans la sphère de voix des devisants, ne peut pas s'entendre partout, à n'importe quel détour de phrase, ou alors pas sous n'importe quelle condition. (cf. « La Disposition au sens d'une anecdote rabelaisienne (*Quart Livre*, XVII). Maistre François Villon, ou la construction d'une auctoritas par le jeu des voix », in Jean Céard et Marie-Luce Demonet, éd., *Rabelais et le sens. Actes du colloque international de Cerisy, août 2000, Etudes rabelaisiennes*, Genève, Droz, à paraître ; « Le Flot sacré de la parole dans le sel des larmes. Propagation de la douceur dans le *Decameron* », in Véronique Duché (éd.), *Le Sucre dans la littérature, Actes du Colloque de Pan, janvier 2005*, Biarritz, Atlantica, « Sur le goût de la langue », 2006.)

travers les lectrices malheureuses en amour, dédicataires du *Proemio*¹⁴²), car eux aussi doivent être touchés par cette méditation poétique. Symétriquement à la réintégration du monde dans la sphère de la vérité par l'effort éthique de quelques-uns, il faut aussi qu'à nouveau cette vérité se répande dans le monde. Cet enjeu, la pensée contenue dans la forme du *Decameron* ne l'éluide pas.

Pour voir, donc, s'il est possible de sortir de ce *hortus conclusus*, retournons au jardin une dernière fois.

IV. INTÉGRATION, ÉTHIQUE, POÉTIQUE : LA DYNAMIQUE ALLÉGORIQUE

Si l'on s'en tenait à lire la description isolément, sans la réintégrer dans le contexte de la campagne toscane où se déroule la *cornice*, l'ordre divin resterait cantonné dans un *hortus conclusus* à la source hermétiquement protégée des effluves infectés du dehors. Or bien au contraire, et sans que cette pureté soit jamais inquiétée, ce jardin se démarque du topos par sa qualité d'ouverture, laquelle se signale en deux endroits dans notre passage : d'abord au seuil de la description, lorsqu'il s'est agi d'accueillir les pénitents qui fuient la peste, puis à la toute fin du paragraphe, lorsqu'il s'agira de laisser s'écouler sa source d'eau pure dans la plaine. L'ouverture embrasse et signe l'apparition du jardin dans la *cornice*¹⁴³, où il ne se contente pas d'incarner le lieu de la refondation théologique de la parole devisante ; bien plus, il désigne une dynamique.

Mais il faut dépasser même cette interprétation car, à n'être que cette « représentation », l'allégorie demeurerait elle-même une vision figée. Or l'allégorie du Jardin n'est pas seulement une image fixe qui se laisserait contempler dans sa claire et statique structuration comparant (le jardin terrestre)/comparé (le Jardin du Paradis). La dynamique en elle n'est pas que représentée, dogmatique et statique : elle est dynamiquement présente. La fixité de l'image à contempler est réintégrée dans le mouvement de l'œuvre poétique ; et c'est ce mouvement qui emporte tout le discours du recueil. Autrement dit, l'allégorie du jardin rend présente la dynamique de l'efficacité éthique de l'œuvre poétique dans le monde.

Le fonctionnement de l'allégorie du jardin est complexe : loin de seulement donner une image du mouvement, elle accepte ce mouvement comme son principe ; et la seule façon qu'elle ait de le saisir et de le rendre visible, c'est de se dérouler elle-même sur plusieurs plans. Subtilement, pour ne pas rompre l'harmonie du jardin, mais réellement, pour figurer en cette harmonie le flot créatif. Il y a le mouvement de l'œil qui lance la description et se dirige, au pas des devisants, vers la fontaine au centre de la fable ; et à partir de ce point atteint au cœur du jardin, embraye l'autre mouvement, réel parce qu'allégorique, celui du flot créateur. Le jardin est à la fois un objet de discours, et une réalité bel et bien présente (sous forme allégorisée) dans le monde. Ce mouvement, puisqu'il concerne l'un et l'autre de ces statuts, est en lui-même composite. Le second moment du mouvement, celui du flot, dans sa vérité, n'est plus seulement un objet du discours, il en est le principe véritable. Les deux plans sur lesquels évolue ce principe, fictionnel et réel, sont hétérogènes et le rendent lui-même complexe : seul l'espace de l'allégorie, parce qu'il est lui-même à cheval sur deux ordres de réalité, peut respecter un tel principe en tant que tel. Autrement dit, le programme de l'allégorie du jardin est le suivant : atteindre ce qui, dans cette description, ne se comprend pas seulement en termes spatiaux et statiques, mais comme un déroulement et comme une possibilité d'échange entre différents lieux. Au-delà de la simple cartographie où l'on se promène, ce jardin relève d'une topologie qui agit — c'est un *lieu*.

De ce lieu, il naît bel et bien une augmentation de mouvement. C'est le destin du jet d'eau qui nous le révèle. Remarquons ce détail, discret mais insistant au sein d'un topos par ailleurs si codifié : lorsqu'elle jaillit, l'eau pourrait, en puissance, faire tourner la roue d'un moulin ; une fois sorti du jardin et ayant atteint la plaine encore infestée, le flot de la fontaine est devenu assez fort pour entraîner réellement non plus la roue d'un seul moulin, mais de *deux* moulins. Nous avons vu le flot sortir du jardin, réunifiant les savantes démultiplications des canaux ; de même, un seul ethos regroupe les chatoiements multiples des paroles des dix devisants, et c'est cet ethos courtois qui ressort ultimement de tous leurs gestes et les unifie, y compris quant à leurs gestes énonciatifs, quels qu'en soient les contenus narratifs. La loi physique du déversement peut venir renforcer la vertu première du flot, et l'exemplarité mondaine de l'ethos de la *brigata* adjoindre son efficacité au principe divin, *rendant ainsi un service au maître du lieu*. Ce Maître qui accueille et que jamais l'on ne voit...

Il ne faut pas entendre ici que les paroles des hommes seraient présentées dans notre allégorie comme transformatrices de la Parole de Dieu : au contraire, elles se conforment à elle ; cependant, en informant le discours théologique grâce à leur enquête raisonnée et méditée, et en produisant ses images, elles contribuent activement à la propagation du Verbe dans leur sphère d'efficacité spécifique. Dans l'ordre du monde, où le mouvement est loi pour le meilleur et pour le pire, on milite avec foi en se servant de ce mouvement au nom du meilleur.

L'allégorie ne se contente pas de décrire un objet mondain censé porter en lui une signification autre, supérieure en l'occurrence, au texte de surface : elle livre également, à travers de subtils écarts par rapport aux normes topiques — les canaux et les moulins — une clé de lecture. Canaux et moulins font partie du matériau topique : on les retrouve souvent, au sein des jardins ou dans leurs entours. Ce qui fait signe chez Boccaccio, ce qui dysfonctionne singulièrement, c'est son insistance sur la systématisme de la démultiplication des canaux, qui est affaire de disposition, sur le nombre des moulins,

¹⁴² Là encore, il faudrait être moins rapide : la part respective des qualités féminine et masculine de la parole, de sa réception et de sa rection dans le *Decameron* reste l'une des questions les plus sensibles pour qui interroge l'exacte portée du geste boccacien.

¹⁴³ À strictement parler, cette affirmation est inexacte : il continue d'être question du jardin à la suite du passage que je viens de citer. Mais il s'agit alors d'une description des animaux et des avis des devisants sur ce qu'ils voient. La topique du Jardin du Paradis continue de se dérouler (et demanderait à être analysée pour elle-même), mais l'analyse de sa topologie n'a plus, à mon avis, grand-chose à y gagner.

désignant la force du livre, et sur le lien complexe entre les deux, désignant ce que, faute de mieux, j'appellerai la militance de la beauté. Il n'y a pas seulement description d'un jardin, car en même temps, cette description donne un programme de reversement de l'eau du jardin dans le monde réel. Ce faisant, et de par la contiguïté des objets décrits, Boccaccio livre un commentaire de son propre livre, de son statut et surtout de son mode d'existence et d'efficacité dans le monde. S'il y a un commentaire dans l'allégorie du jardin, sa spécificité réside dans la continuité établie entre l'objet et le discours sur cet objet : le discours parle du jardin, et le jardin est le lieu qui donne naissance au discours. En faisant du jardin une allégorie, le texte se pose comme inspiré par le Jardin du Paradis, mais il se reconnaît concomitamment comme l'objet de sa propre description ; c'est un commentaire de soi auquel se livre le texte, mais cela, seulement parce qu'il passe par la médiation du modèle matriciel du Jardin d'Eden. Ultimement, si l'on tient à formuler l'enjeu en termes « décameroniens », ce n'est pas le Jardin de Paradis qui est l'être rendu présent par le fonctionnement allégorique du discours, c'est le discours lui-même qui se reconnaît comme un être issu du flot de cette fontaine.

L'allure de ce mouvement, on le voit, emporte désormais le sort global du livre boccacien. À hauteur de ce livre, dire que par l'allégorie de J III, intr., le *Decameron* se fait commentaire de lui-même, c'est affirmer qu'il représente sa présence, réalise sa puissance et lance son fonctionnement dans ce monde, sans jamais cesser de réaffirmer l'intégration de sa propre énonciation dans la hiérarchie de la Création et dans la continuité du flot du Verbe.

DISPOSITION AU SENS : RETOUR À QUELQUES PERSPECTIVES

Pourtant, tout cela n'est que la disposition interne de l'allégorie en vue d'une interprétation ; cette dernière ne peut être véritablement « disposée au sens » que si, à partir de là, on la réintègre dans le fonctionnement d'ensemble de la *cornice*. Je ne vais évidemment pas me livrer ici à un tel redéploiement des possibilités interprétatives ; néanmoins vais-je en tracer quelques lignes.

Il faut se rappeler que ce jardin d'amour est rituellement institué en cour royale, à travers la désignation chaque jour d'un roi ou d'une reine en une place cardinale à partir de laquelle s'ordonnent les tours de parole. C'est la matrice des contes qui, l'introduction de J IV nous le rappelle, se déverse ensuite dans le monde des lecteurs, bienveillants ou non. En d'autres termes, la gestion de la vie symbolique (politique et langagière) du jardin, de son ouverture et de son aire d'influence reprend le schéma pneumatique qui régit en particulier les récits du cycle arthurien, dont l'enjeu est de déployer toujours plus l'aide de la Loi royale et chrétienne. Cette propagation peut, seule, désenchanter les terres « gastées » par la peste. L'allégorie du jardin fait de ce lieu un lieu de *poiesis*, un archétype qui devient source d'un renouveau *possible*, en réinstaurant dans le monde la conscience d'une tension historique vers le salut.

Pourquoi ne parler seulement que d'un renouveau « possible » ? En effet, cet ordre divin permettra ensuite la sortie progressive du sanctuaire, d'abord dans la vallée des Dames, où seront narrées les nouvelles de J VII, puis avec le retour final à Florence en J X, 10 — mais ce retour se fera dans le registre de l'indécis et donc de la « contradiction », sans qu'il nous soit dit si Florence est, ou non, relevée de sa punition pour le péché des pères terrestres, la génération des commerçants. Pères auxquels leurs fils et leurs filles, les devisants de la *brigata*, dans une filiation franciscaine forte, ont préféré le vrai Père, celui des cieux¹⁴⁴. On pourrait presque désigner cette fin comme aporétique, et il n'incombe pas à l'auteur lui-même de trancher : le sens à donner à ce retour a beau être théologiquement indexé, la décision que représente son interprétation ne découle pas d'une « recette » acquise d'avance, ni d'une sagesse allant de soi. Il s'agit d'un choix qui engage tout l'être. Il n'est pas donné à l'œuvre d'un *artifex*, paysagiste ou poète, de décider pour autrui du sort éthique d'un tel choix, mais seulement d'en dévoiler les conditions mondaines ainsi que leurs paradoxes, et de livrer le tout à la conscience de chacun. L'engagement du poète consiste à apposer à la surface de son texte (et à déposer dans la substance de ses images), en un même geste, l'affirmation de l'espoir, présent dans le cœur de tout vrai chrétien, et le retrait qui, justement, laisse à tout chrétien lecteur le choix d'actualiser ou non ce possible qui se révèle à lui¹⁴⁵.

Les acteurs (nous tous, humains) sommes pris dans le déroulement de l'allégorie du flot du Verbe, qui met en lumière une dynamique éthique de la parole, en deux mouvements : la parole devisante, sur le plan de la fiction, remonte en amont refonder la foi au plus près de sa source, et participe en aval, sur le plan de la lecture où elle officie comme exemple, au déferlement du flot entraînant la roue des moulins et répandant la bonne parole dans la plaine.

¹⁴⁴ Là encore, au cœur du schéma culturel du *Decameron*, questionnant la valeur de l'existence, l'exemple de François d'Assise reste principal. Je me range une fois de plus à l'analyse que fait Jean Lecointe de l'influence de l'exemple de François sur Boccaccio (Jean Lecointe, *L'Idéal et la Différence. La perception de la personnalité littéraire à la Renaissance, op. cit.*, chapitre sur Boccaccio).

¹⁴⁵ Autrement dit, le livre de la créature reste contenu d'une certaine manière dans celui de l'Écriture. Le *Decameron*, dans sa structure intégrative et dans l'image qu'il donne de sa propre situation d'énonciation, se pose à la fois en commentaire mimétique du livre du monde et de la puissance créatrice, et en humble acte de localisation de soi au sein de la Création, en étant ultimement intégré au Verbe et au Père. Je ne peux que rapprocher cette proposition de lecture de la description que fait M. Ozilou de l'attitude bonaventurienne : « La prolifération infinie des points de vue n'est jamais que l'expression multiforme du retour vers le principe. Bonaventure s'efforce de déployer la totalité des attitudes finies pour les ramener à Dieu dans un unique schème de conversion. Il ne déploie pas la théologie comme un nouveau discours autonome, qui s'ajouterait aux autres et qui ferait nombre avec eux, (fût-il subalternant, comme chez Thomas d'Aquin), mais comme un nouvel *ordre du discours*, capable d'assumer la totalité de ces discours pulvérisés et de ces attitudes partielles, de les parcourir transversalement, et de les réduire à leur principe unique. (...) Ce discours ne saurait demeurer théorique : son contenu impliquant une élévation progressive du sujet vers Dieu, il doit à chaque fois être performé par l'auditeur ou par le lecteur. »

Le *Decameron* n'est pas un commentaire sur le texte de la Genèse, mais sur l'actualité de ce texte, sur la présence d'un tel texte en actes. Il est tout à la fois un commentaire méditatif sur le hiatus qui existe entre le monde tel qu'il est et la beauté de la Création de Dieu, et une méditation poétique sur la possibilité de réactualiser dans l'histoire le principe de cette force régénératrice.

Face à la tension qui règne dans la coprésence de ces forces, et dont l'hétérogénéité fait la paradoxale complexité de la condition humaine, la réponse du *Decameron* ne réside pas dans la simplification homogénéisante d'un exposé dogmatique, mais dans l'intelligence et la foi spécifiques d'une conception intégratrice de la Création, conception dont la structure du recueil boccacien nous offre l'expression poétique¹⁴⁶. L'optimisme de son auteur s'exprime dans l'harmonie divine qui ressort d'une telle disposition des sphères énonciatrices.

Cependant, un tel optimisme et son orientation onto-théologique ne sont pas la seule philosophie, loin s'en faut, à laquelle on pourrait associer les formes de l'intégration ou leurs variantes, tout aussi fréquentes, que sont les formes de la désintégration. Et ce, quelle que soit l'époque où naquirent ces formes. Aussi, si je devais tracer *in fine* une perspective à partir de cette hypothèse d'un schéma intégratif dans le *Decameron*, je pointerais la nécessité d'interroger la validité de ce schéma d'intégration en tant que schème fondamental de la disposition au sens pour toute œuvre d'art, et à un niveau anthropologique plus fondamental, pour toute œuvre de langage. Ce lieu commun semblera sans doute, et à juste titre, une évidence : il s'agirait seulement qu'on en mesure exactement l'étendue et la profondeur.

Pierre Johan Laffitte
IUFM d'Amiens — Atelier XVI^e siècle, Université de Paris-Sorbonne

¹⁴⁶ En ce qui concerne la discussion proprement théologique d'une vision intégratrice de la destinée humaine, et surtout à l'échelle de l'Histoire, dans notre horizon contemporain (c'est-à-dire, ici, post-hégélien), je renvoie à la réflexion, profonde et haute à la fois, de Hans Urs von Balthasar, *De l'intégration. Aspects d'une théologie de l'Histoire*, Paris, Desclée de Brouwer, 1970.