



**HAL**  
open science

## La poésie française comme pratique sociale (XVI<sup>e</sup>-début XVII<sup>e</sup> siècle)

Isabelle Luciani

► **To cite this version:**

Isabelle Luciani. La poésie française comme pratique sociale (XVI<sup>e</sup>-début XVII<sup>e</sup> siècle). *Raisons Pratiques*, 2004, 14, pp.45-75. hal-00459728

**HAL Id: hal-00459728**

**<https://hal.science/hal-00459728>**

Submitted on 24 Feb 2010

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

**Isabelle LUCIANI, « La poésie comme pratique sociale (en France, de la fin du XVI<sup>e</sup> à la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle) », *Raisons Pratiques. L'invention de la société. Nominalisme politique et science sociale au XVIII<sup>e</sup> siècle* (sous la direction de Laurence Kaufmann et Jacques Guilhaumou), Editions de l'EHESS, Paris, 2003, p. 45-75**

En 1613, lorsque Charles Loyseau fait l'inventaire des *Ordres et simples dignitez* qui présentent avec minutie les taxinomies sociales d'une époque, il expose d'abord les principes fondamentaux qui les justifient :

Les créatures inanimées [...] sont toutes placées selon leur haut ou bas degré de perfection [...]. Quant aux animées, les intelligences célestes ont leurs degrés hiérarchiques, qui sont immuables. Et pour le regard des hommes, qui sont ordonnés de Dieu, pour commander aux autres créatures animées de ce bas monde, bien que leur Ordre soit muable et sujet à vicissitude, à cause de la franchise & liberté particulière, que Dieu leur a donné[e], au bien & au mal, si est-ce qu'ils ne peuvent subsister sans Ordre. Car nous ne pourrions pas vivre en égalité de condition, ainsi il faut par nécessité, que les uns commandent, & que les autres obéissent. [...] Par le moyen de ces divisions & subdivisions multipliées, il se fait de plusieurs Ordres un Ordre général<sup>1</sup>.

L'ordre social implique une totalité d'ordre divin, où l'homme tient une place particulière, mais déterminée par la transcendance d'une organisation théocentrique ; dans la sphère politique, elle fonde la sacralité du corps royal, loi vivante d'une monarchie sans constitution (Richet, 1980).

Naturellement, cette extériorité des justifications n'exclut pas l'autonomie des agents sociaux, capables d'analyser les interactions légitimes qui façonnent le « contexte normatif » de leur monde social (Habermas, 1987). Finalisée par l'action, cette analyse peut reposer sur l'approche empirique de comportements prévisibles. Par exemple, le *Courtisan* de Castiglione (paru en 1528 en Italie) n'est autre que l'homme sage, endossant un rôle social déterminé par une institution nouvelle, pour faire entendre au Prince un discours de vérité<sup>2</sup>. Inversement, les gouvernants identifient clairement l'importance d'une opinion publique sans dignité ontologique, mais dont l'adhésion reste essentielle (Guenée, 2002). L'humaniste français Guillaume Postel (1510-1581) fait même de l'homme social l'objet d'une étude anthropologique :

Étant donné que Dieu a mis les hommes dans ce monde pour y être des animaux sociaux qui s'entraident et se font un bonheur d'être rassemblés ; et parce qu'il est impossible, en raison de la diversité des coutumes, des langues, des opinions et des religions, que les hommes s'unissent en une seule communauté, tant qu'ils ne se connaîtront pas bien certainement, la tâche la plus noble, la plus utile et la plus nécessaire dans ce monde pour arriver à une parfaitement réconciliation humaine ne peut être que de donner aux hommes une telle connaissance les uns des autres que [...] le monde puisse arriver à un accord général<sup>3</sup>.

Cette analyse plus ou moins consciente des règles du fonctionnement social témoigne donc de la réflexivité pratique des « agents ordinaires », capables d'actualiser des normes et des usages pour se positionner dans une réalité sociale qu'ils contribuent à construire (Lepetit, 1995). Mais cette sociologie quotidienne, essentiellement tournée vers l'action en cours, ne peut s'apparenter à la construction d'un savoir autonome, posant la « société » en objet de connaissance – une pensée sociale qui s'ébaucherait au mieux avec les Lumières, et plus largement au XIX<sup>e</sup> siècle, quand devient possible un « usage systématique et régularisé d'informations pour orienter et contrôler la reproduction des systèmes sociaux »

<sup>1</sup> Charles Loyseau, 1613, l. I, avant-propos.

<sup>2</sup> Paolo Grossi et Juan Carlos d'Amico (éds.), 2001, *De la politesse à la politique. Recherche sur les langages du "Livre du Courtisan"*, Caen, Presses Universitaires de Caen.

<sup>3</sup> Cité par John Hale, 1998, *La civilisation de l'Europe à la Renaissance*, trad. franç., Paris, Perrin [1993], p. 143.

(Giddens, 1987, p. 19). Pour les contemporains d'un Postel (et Postel lui-même), l'action des hommes suit encore l'ordonnement divin.

On peut se demander pourtant si l'humanisme de la Renaissance, entendu non comme la « découverte » de l'individu (Schmitt, 1992) mais comme une centralité assumée de l'homme dans l'ordre des savoirs, n'apporte pas à l'analyse du fait social un degré de réflexivité supplémentaire. Dès le XIV<sup>e</sup> siècle, la philologie souligne la distance historique qu'implique la connaissance des sociétés humaines ; plus tard, avec la découverte des Nouveaux Mondes, il devient nécessaire de s'interroger sur la définition de l'humain ; dans le même temps, une inflexion anthropocentrique s'affirme auprès des philosophes (Faye, 1998). Or, face aux déchirures si bien suggérées par Postel dans l'Europe des troubles religieux, cette humanité commune n'est pas seulement l'enjeu d'un savoir abstrait ; elle fait de l'homme le dépositaire d'une civilité immanente. En effet, sur quoi re-fonder l'accord devenu impossible, sinon sur la réciprocité d'une raison commune ? Déjà, les humanistes florentins du *Quattrocento* tel Marsile Ficin (1433-1499), posant l'imprégnation des Anciens par la lumière divine, affirmaient ce postulat d'une même raison, défendu également par le renouveau thomiste à la fin du XV<sup>e</sup> siècle. Mobilisée par les Dominicains, qui prônent l'évangélisation des Nouveaux Mondes contre les intérêts des colons espagnols, cette doctrine conduit Francisco de Vitoria (v. 1480-1546) vers une théorie des droits naturels liée à la nature sociale de l'homme (Skinner, 2001, p. 571-582). Pour Thomas d'Aquin, l'univers se présente comme un système de lois hiérarchisées : loi éternelle et loi divine (celle de l'Écriture) n'excluent pas la loi de nature, implantée en l'homme par Dieu – la raison, comme lumière naturelle –, et le droit positif humain. Ainsi, chez Vitoria, la communauté politique n'a besoin pour exister d'aucun ordonnement divin ; son « auto-fondation » repose sur l'entière liberté de l'homme, être social mais non nécessairement politique, qui décide librement de rester à l'état sauvage ou d'échapper à ses dangers en déléguant ses pouvoirs à un tiers ; dans la *Leçon* sur le pouvoir civil, cette liberté initiale est figurée par le mythe du contrat – qui prend alors la terminologie du « consensus »<sup>4</sup>. Il est vrai que cette souveraineté ne saurait être reprise ; mais certains penseurs politiques du XVI<sup>e</sup> siècle envisagent cette possibilité ; c'est le cas des conciliaristes « constitutionnalistes », largement suivis par les Réformés (Skinner, 2001, p. 517 *sq.*)<sup>5</sup>. Il devient donc possible d'appréhender la libre institution d'un ordre social fondé sur les termes d'une raison partagée – raison qu'un « naturalisme » déjà ancien conduit parfois à une complète autonomie, comme c'est le cas pour le philosophe de Padoue Pietro Pomponazzi (1462-1525)<sup>6</sup>.

Simultanément, la philologie humaniste souligne la dimension langagière de cet ordre fondé sur la communication. Pour Machiavel, la lecture se fait dialogue au sein d'un *Logos* commun : « en vertu de leur humanité, ils me répondent<sup>7</sup> ». Cette *humanitas*, définie par Cicéron<sup>8</sup>, ne désigne pas un genre humain préétabli, mais l'épanouissement des qualités qui fondent la nature sociale de l'homme, et que forge la culture lettrée (Bury, 1996). Or, pour de nombreux philosophes de cette première modernité, la liberté de l'homme ne se limite pas à l'établissement d'un lien social ; elle définit sa nature même. Le philosophe italien Pic de la

<sup>4</sup> Cf. Francisco de Vitoria, 1933-1936, *De Podestate Civili*, dans *Rellecciones Teologicas del Maestro Fray Francisco de Vitoria*, éd. Luis G. Alonso Getino, 3 vol., Madrid, vol. 2, p. 169-210.

<sup>5</sup> Issu de la fin du XII<sup>e</sup> siècle, ce mouvement théorisé durant le Grand Schisme est revivifié en France au début du XVI<sup>e</sup> siècle, grâce à John Mair, théologien écossais venu étudier puis enseigner à Paris, et à son élève Jacques Almain.

<sup>6</sup> Pomponazzi interroge ainsi la seule raison de l'homme – et celle d'Aristote en particulier – hors de la Révélation divine.

<sup>7</sup> Lettre de 1513, citée par Anthony Grafton, "Le lecteur humaniste", dans Guglielmo Cavallo, Roger Chartier et Robert Bonfil (éds.), 1997, *Histoire de la lecture dans le monde occidental*, Paris, Le Seuil, p. 209.

<sup>8</sup> Cicéron, *Epistulae ad Quintum fratrem*, 1, 1, 39 (« quae abhorrent a litteris, ab humanitate... »), cité par Fumaroli, 1980, p. 42.

Mirandole (1463-1494), dans son *Discours de la dignité de l'homme*, est emblématique de ce positionnement nominaliste qui consacre l'inexistence de tout « genre humain » hors de l'exercice concret de la volonté individuelle<sup>9</sup>. À la suite de Nicolas de Cues (1401-1464), il extrait l'homme du système aristotélécien – donc de la société d'ordres – lorsqu'il évoque la Création :

[I]l n'y avait pas dans les archétypes de quoi façonner une nouvelle race [...]. [Le démiurge] prit donc l'homme, cette œuvre de type indéfini, et l'ayant placé au milieu du monde, il lui parla ainsi : « [...] Pour les autres, leur nature définie est régie par des lois [...]; toi, [...] c'est de ta propre volonté [...] que tu détermineras ta nature [...] afin que, maître de toi-même et ayant pour ainsi dire l'honneur et la charge de façonner et de modeler ton être, tu te composes la forme que tu aurais préférée<sup>10</sup> ».

Dieu crée donc « un être qui fût en état de reconnaître la raison de son œuvre » (Cassirer, 1983, p. 112 *sq.*) ; sa dignité ne réside en aucune fonction, mais dans sa capacité d'action, qui résume le principe même de la Création. En France, où l'œuvre de Cues pénètre par l'intermédiaire de Jacques Lefèvre d'Étaples (v.1455-1537), cette philosophie de l'homme culmine avec son disciple Charles de Bovelles (1478-1567)<sup>11</sup>. Comme le souligne Emmanuel Faye, tous ces auteurs réhabilitent une nature humaine prétendument déchue ; l'« amour de soi », condamné par la théologie, redevient le vecteur d'une connaissance universelle de l'homme qui n'est pas une découverte mais une conquête, « l'effort de la pensée humaine pour accomplir la forme de l'homme » (Faye, 1998, p. 104).

Un long travail serait nécessaire pour mesurer les liens réels de ces traditions diverses et désynchronisées qui convergent virtuellement vers des perspectives communes ; plus encore, il s'imposerait pour reconstruire les médiations entre théorie et action – philosophie et politique. Au cours des guerres de religion (1562-1598), les pratiques empiriquement constituées révèlent cependant ces configurations dans des contextes d'action précis, comme les « pactes d'amitié » étudiés par Olivier Christin (1997). Dans ces traités conclus par les élites municipales entre catholiques et protestants, on voit émerger des rites de re-fondation entièrement sécularisés du corps politique, établis sur un sentiment de reconnaissance réciproque (comme « l'amitié voisinale ») et sur l'immanence d'un contrat reflétant l'unanimité urbaine, contrat passé devant notaire, bien éloigné des serments collectifs (*conjuratio*) prêtés dans certaines villes italiennes sur l'autorité transcendante du sacré<sup>12</sup>. Il est vrai que ces contrats sont voués à l'échec : les conflits religieux et la Ligue conduisent au renforcement d'un pouvoir royal transcendant et d'une « raison d'État » autonome.

Dans ce contexte, la conscience nouvelle des potentialités de l'homme peut-elle suffire à rompre l'ordre traditionnel du discours sur la société d'ordres, telle que la définit Loyseau ? La réciprocité des consciences peut-elle au moins s'affirmer dans un ordre alternatif comme la sphère privée des échanges sociables, où se joue par exemple le loisir mondain des élites lettrées<sup>13</sup> ? De fait, devant la violence des troubles civils, on peut être intrigué d'abord par certains délassements futiles, comme les jeux poétiques, auxquels les plus grands noms de l'humanisme gallican prennent part. C'est le cas en 1579 et 1583 lors des Grands Jours de Poitiers et de Troyes. Sous la plume du grand avocat Étienne Pasquier, ces Jeux « de la Puce » et « de la Main » font l'objet d'une description fervente, comme

<sup>9</sup> Le texte, sans doute rédigé en guise de préface aux 900 thèses que l'auteur avait souhaité soutenir lors de son passage à Rome, dans les années 1480, circule d'abord sous forme manuscrite, avant d'être imprimé après sa mort.

<sup>10</sup> Jean Pic de la Mirandole, *Oratio de hominis dignitate*, op. fol., 314 *sq.* cité par Ernst Cassirer, 1927, p. 112-113.

<sup>11</sup> Charles de Bovelles, *Le Sage*, 1509, éd. Raymond Klibansky reproduite dans Cassirer, 1983).

<sup>12</sup> C'est le cas des pactes de l'automne 1567. A Caen et Montélimar, on insiste sur l'unanimité des habitants à vouloir maintenir la paix entre eux. L'« amitié voisinale » évoque l'exaltation d'une appartenance politique transcendant les divergences confessionnelles.

<sup>13</sup> Soit l'espace d'un *otium* déjà valorisé par les Florentins du *Quattrocento*, soumis à l'autorité des Médicis.

Heureuse [...] rencontre [...] de deux esprits [...]. Or voy je te prie, quel fruit nous a produit ceste belle altercation, ou pour mieux dire, symbolization de deux ames. [...] Ces petits jeux commencerent à courir par les mains de plusieurs, et se trouvèrent si agréables que sur leur modelle quelques personnages de marque voulurent estre de la partie [...]. Pour mémorial (de quoi) j'ay voulu dresser ce trophée<sup>14</sup>.

Cette poésie « de communication » apparaît comme une récréation vitale de l'éloquence professionnelle, mais on voit s'agréger autour d'elle des valeurs qui dépassent le simple divertissement. Véritable « épiphanie » d'un groupe social, elle instaure la réflexivité d'une société – de particuliers – qui se saisit à travers ce qu'elle a de plus précieux : la « symbolization de deux âmes », le *dia/logue* harmonieux que le langage rend possible au travers d'un même *Logos*. Marc Fumaroli (1980) a souligné cette importance de la communication qui perdure au XVII<sup>e</sup> siècle. Ainsi, dans l'introduction d'un cours de rhétorique réalisé en 1621 par l'humaniste hollandais Pierre Bertius, pour un collège parisien : « sans cesse [...] reviennent les mots *communicare*, *transmittere*, inséparables des mots *Res publica* et *societas* : origine de la société civile, l'Éloquence fait circuler dans ses rangs l'énergie de la communication et de la transmission qui la vitalise et la recrée sans cesse » (Fumaroli, 1980, p. 37-38)<sup>15</sup>. Mais si la société naît du discours, tout discours ritualisé est une re-fondation rituelle du lien social. Le discours de communication, qui importe moins par l'objet poétique que par le lien qu'il crée, devient alors une forme de célébration réflexive du lien discursif, qualifiée par Étienne Pasquier de « mémorial ».

Est-ce ce qui explique l'enjeu des pratiques poétiques aux yeux des communautés humanistes ? Jusqu'au XVII<sup>e</sup> siècle en effet, la poésie fonde une pratique culturelle fortement associée aux catégories sociales en ascension par le savoir, comme la bourgeoisie et la moyenne noblesse<sup>16</sup>. Ainsi, plus du tiers des poètes ayant imprimé leurs recueils entre 1598 et 1660 sont issus des milieux de juristes, de la basoche à la magistrature ; sur ces quelque 140 auteurs, dont les publications se concentrent jusqu'aux années 1630, les deux tiers sont nés avant la Ligue – la moitié ayant été témoin des événements (Luciani, 2001). Face à l'inhumanité des troubles civils, le dialogue poétique devient-il le symbole de l'accord toujours possible au sein d'un monde commun ? Plus qu'un simple jeu verbal, la poésie occupe une place privilégiée dans cette éducation qui fait l'homme d'un Pic ou d'un Bovelles. Elle est un support de la *paideia*, un discours de vérité accédant aux harmonies divines, mais aussi une pratique d'écriture fortement socialisée, prenant tout son sens en situation de communication. On peut donc se demander dans quelle mesure cette expérience d'une socialité naturelle, incorporée dès l'enfance, peut déployer la réflexivité suffisante pour interroger la transcendance ou l'auto-institution du fait social.

### **L'échange poétique comme « sacre social » : une expérience communicationnelle ?**

Quotidiennement, le poème « objet » s'affirme comme le support aisément ritualisable d'un réseau de dons et de contre-dons, à la fois moyen de communication et signifiant du lien social qu'il établit dans une société d'ordres fortement hiérarchisée et marquée par les liens

<sup>14</sup> Étienne Pasquier, 1619, p. 566.

<sup>15</sup> C'est pourquoi la rhétorique ne peut se résumer à un simple outil stratégique, et institue le lien social comme valeur naturelle. Comme le rappelle Roland Barthes, « le langage classique se réduit toujours à un contenu persuasif, il postule le dialogue, il institue un univers où les hommes ne sont pas seuls, où les mots n'ont jamais le poids terrible des choses, où la parole est toujours rencontre d'autrui. Le langage classique est porteur d'euphorie parce que c'est un langage immédiatement social » (Roland Barthes, 1972, *Le degré zéro de l'écriture*, Paris, Éditions du Seuil, [1953], p. 38-39).

<sup>16</sup> Cf. Henri Weber, 1955, *La création poétique au XVI<sup>e</sup> siècle en France, de Maurice Scève à Agrippa d'Aubigné*, Paris, Nizet, et Marc Fumaroli, 1980.

interpersonnels du clientélisme. Mais l'essentiel de cette production ne se limite pas à l'ornementation rhétorique d'une démarche « stratégique ». En effet, deux modalités de communication se dégagent : des échanges familiers dont la fonction semble purement ludique ; et des rituels publics d'institution – célébrations municipales, Entrées royales, rites de passage (épithalames, tombeaux...).

### *Épiphanie d'un sujet collectif*

Ces derniers, qui ont occupé plus des deux tiers de nos auteurs, relèvent d'un agir normatif (Habermas, 1987, p. 104) qui incorpore le devenir individuel dans un « temps social normalisé » (Zumthor, 1983, p. 151) où il acquiert un sens pour l'ensemble de la communauté. De tels rites, qui unifient symboliquement le groupe dans un processus d'éternisation du présent, ne peuvent « fonctionner » que dans l'évidence empiriquement vécue du corps social, dont l'existence et les normes collectivement reconnues se trouvent en quelque sorte naturalisées par cette compétence « pré-réflexive » qui fait de lui l'acteur essentiel du rituel. C'est particulièrement vrai de la performance orale analysée par Paul Zumthor : « l'émission de la voix se situe hors du temps [...]. Dans la mesure où le message poétique, pour s'intégrer à la conscience culturelle du groupe, doit référer à la mémoire collective, il le fait en vertu même de son oralité, de façon immédiate » (1983, p. 40). Dans l'instantanéité de la connivence, chaque membre du groupe est ainsi dépositaire, *ici et maintenant*, d'une totalité passée et à venir. Même imprimé, le rite investit le lecteur de ce rôle de témoin d'une réalité collective dont, simultanément, il est membre (Marin, 1978, p. 16-34). *L'advenue et l'Entrée du Roy en sa ville d'Angers, le dixiesme de mars 1598*, rédigée par Gilles Bry de la Clergerie, en est l'un des multiples exemples :

Ah je le voy venir, ha mon Dieu le voicy  
Voicy son avant-garde, et sa Noblesse aussi ;  
Ja la foulle commence, et l'importune presse  
Du peuple qui se bat tout alentour se presse [...]  
Ouvre tes bras, Angers, ouvre tes portes [...],  
Sus donc, que chacun face et se mette en devoir [...]  
[...]les gens de l'Église avec croix et bannières [...]  
[...] les enfans de cœur [...]  
Et vous qui esclattez en pourpre justicier  
Ses loyaux officiers [...]  
Mais je le vois venir, ah mon Dieu le voilà,  
Allons approchons nous, je vay parler à luy [...]  
[...] vostre ville Angers [...]  
[...] en liesse se noye<sup>17</sup>.

Le procédé est simple, fréquent, mais efficace. Le jeu des focalisations individuelles (« je le voy venir ») et collectives (« allons approchons-nous ») inclut le lecteur dans l'espace collectif de la cité. Ce lecteur, qui vit la scène avec l'auteur (« le voicy... », « le voilà... ») est invité à s'identifier aux notables d'une ville qui ne regarde que de loin le « peuple » et la « foule ». Mais la focalisation externe en fait également l'observateur de la ville en corps, s'avancant en procession pour accueillir son roi. De la sorte, l'ouvrage imprimé à Angers, Paris et Lyon, soutient l'identité des élites municipales du royaume face à l'incorporation monarchique.

Cette immanence du corps urbain apparaît aussi dans les célébrations du quotidien (baptêmes, mariages, décès...). Chacun se fait dépositaire de la totalité, comme le rappelle le libraire douaisien Pierre Auroy dans la publication posthume des Louys, père et fils:

<sup>17</sup> Gilles Bry de la Clergerie, 1598, p. 10-15.

Il faut lever au ciel le plus beau de nos cœurs  
 Par les plus saints eccents de l'alme Poésie [...] ;  
 Honnore les plus grands, louë tousiours les morts,  
 Sois courtois aux vivans [...]  
 Fay comme ce LOYS<sup>18</sup>.

Le rituel poétique est une « auto-célébration » : mémoire d'une communauté qui existe en se réfléchissant ; mais aussi lien social en acte (« soys courtois aux vivants »), qui mêle sans transition sphère familiale et sphère civique (« les plus grands »). La plupart des recueils de « mélanges » reflètent l'intensité des productions échangées dans le loisir studieux ; ils en conservent parfois même une trace autographe<sup>19</sup>. Tous constituent à la fois le reflet d'un échange ayant eu lieu et la reconstruction signifiante de ces échanges. Dans le recueil manuscrit de l'avocat rémois Nicolas Bergier, la première moitié fait alterner échanges amicaux et exercices poétiques ; la seconde les met en pratique dans l'environnement urbain (*Sur le mariage de Claude l'Espagnol et Nicole Mort, célébré à Reims le 17<sup>e</sup> May 1604*, fol 40-52v<sup>o</sup>) et monarchique (*Le cheval de Domitian*, fol 54-57v<sup>o</sup>, à la louange d'Henri IV). Une grande partie des pièces relève donc du méta-discours du groupe sur lui-même ; une autre construit son identité sociale au service du pouvoir. Mais l'essentiel reste cette évidence factuelle de la communauté, microcosme célébrant une vie quotidienne et banale dont le reflet, au cœur de l'objet poétique, transcende la banalité même pour célébrer l'existence du groupe. Cette poésie remplit ainsi la fonction de « discours de communication » analysée par Lyotard comme un témoignage du groupe dans l'ordre du langage (1979, p. 45-49)<sup>20</sup>.

### ***La socialité comme valeur naturelle***

La même expérience communicationnelle fonde la sociabilité privée. Ainsi, d'un genre divertissant comme le sonnet en « bouts-rimez », l'avocat Guillaume Colletet ne trouve guère à dire, dans son *Traité du Sonnet*, que le « bonheur » qu'il génère ; extravagant, il n'existe que dans la situation de communication qu'il célèbre :

Il est bien vray que [...] je pourois en quelque sorte [...] m'attribuer cette invention telle quelle, puis que dès l'an 1625, j'excitay par hazard trois de mes Amis de composer avec moy un certain Sonnet sur les quatorze rimes que je leur donnay sur le champ [...]. J'en garde encore parmy mes papiers l'original escrit de la propre main des Autheurs, dont quelques-uns se sont depuis signalez par des productions d'esprit, éclatantes, et utiles au public<sup>21</sup>.

La scène remémorée appartient à un espace « privé », dont la production n'intéresse pas le « public » : le sonnet est conservé parmi les papiers personnels de l'auteur, il n'a pas vocation à être diffusé ; son insignifiance est encore soulignée par le hasard de sa production. Et pourtant l'anecdote elle-même est publiée ; elle ouvre dans le traité théorique une brèche de souvenirs vécus, traités avec émotion (« j'en garde encore l'original... »). Pour contingent et périssable qu'il soit, le sonnet, dont le contenu importe peu, a produit un étrange phénomène : du hasard émerge un instant de pur échange, où de la rencontre de plusieurs esprits surgit une création unique (« composer avec moy ») ; de cette création collective, l'empreinte matérielle du sonnet garde la trace (« l'original escrit de la propre main des auteurs »).

<sup>18</sup> Jacques Louys, 1613, fol. 5, avertissement au lecteur de Pierre Auroy.

<sup>19</sup> Cf. Nicolas Bergier, avocat rémois (B.N.F., ms. fr. 12782, Recueil de poésies françaises et latines) et François Rebatu, conseiller arlésien (B.M. Aix, ms. 561, François Rebatu, *Paucula poetica*).

<sup>20</sup> Fonction qui rejoint les analyses de Paul Zumthor sur la nature « extériorisatrice » de la poésie orale, qui « fait entendre le discours, grave ou futile, qu'une société tient sur elle-même afin d'assurer sa perpétuation... » (1983, p. 33).

<sup>21</sup> Guillaume Colletet, 1965, p. 252.

La socialité, comme « unité des consciences multiples entrées dans la même pensée où se supprime leur altérité réciproque » (Lévinas, 1986, p. 217) devient ainsi fondatrice d'une communauté naturelle fondée sur l'égalité et la réciprocité des acteurs hors de toute césure entre privé et public. Le *vivere civile* des humanistes (civil *et* civique) renvoie simultanément le citoyen à son devoir d'agir pour le bien commun, mais aussi au bonheur d'un « être ensemble ». Ainsi, en 1323, la fondation des Jeux Floraux par sept habitants de la ville de Toulouse représente le premier acte souverain d'une ville autonome, délivrée de la tutelle des Comtes de Toulouse, dépositaires jusqu'ici des Cours d'Amour ; comme l'écrit un historien des Jeux :

[O]n ne peut douter que nos Jeux ne soient la mesme chose, puisqu'il ne s'y trouve que cette seule difference, que les cours d'Amour ne pouvoient subsister que durant la vie de ceux qui les maintenoient, et que nos Jeux estant l'institution d'une Ville entière et l'ouvrage d'une Communauté Policée ne pouvoient moins promettre que la durée de plusieurs siècles<sup>22</sup>.

Mais à cette refondation rituelle par la maîtrise partagée d'un même langage, s'ajoute le bonheur de l'accomplissement sociable :

ce fut aussi [...] pour faire doucement couler le temps dans les plaisirs légitimes d'une joye innocente ; & finalement pour arrester les injustes saillies de la colere, & dissiper les noires vapeurs de la tristesse ennemie mortelle, *de la gaye science*<sup>23</sup>.

On retrouve cette même douceur de la vertu sociale chez Pierre Auroy, évoquant les poèmes de Jacques Louys :

Amy Lecteur [...], nous t'offrons ce livre intitulé LES MESLANGES, [...] lequel est le printemps des œuvres de nostre Auteur, où sont les chants plus mignards que sa Muse deguisoit aux alliances nupciales de ses amis. Où s'estendent les larges campagnes de ces beaux discours parsemez du los de ses compaignons, eslevez à quelque honneur. Où coule le doux ruisseau de sa veine, dont le gazouillis a tant de fois resonné, tantost se promenant sur le bord de la fameuse Escarpe, tantost regardant les anemmonnes celestes [...] au jardin paternel. Car [...] il melangeoit aux passetemps profitables ces douces recreations, lesquelles te pourront autant contenter en les lisant<sup>24</sup>.

Cette poésie, bien qu'éloignée de l'éloquence sacrée ou civique, n'en touche pas moins à quelque chose d'assez essentiel pour être publiée à la mort du poète : elle répercute la rumeur lointaine d'une vie qui s'écoule au milieu des hommes ; elle immortalise dans la matérialité du livre la présence d'une voix qui se faisait entendre dans une communauté de vivants (« doux ruisseau de sa veine dont le gazouillis a tant de fois résonné »), entre des amis et un père (« jardin paternel »). Dans ce temple de mémoire qu'est le recueil posthume, le dialogue qui s'instaure avec le lecteur réunit les vivants et les morts, et la voix de ce poète d'outre-tombe entendue depuis « le bord de la fameuse Escarpe » s'impose comme une leçon aux vivants : *Et in Arcadia Ego...*

Dans tous ces exemples, l'utilisation rituelle du discours poétique ne célèbre pas seulement la communauté qu'il met en scène ; elle donne aussi à voir le principe discursif qui la fonde. Cette sacralisation poétique de la communauté apparaît bien alors comme une célébration réflexive de la nature communicationnelle du fait social.

### **Le sujet poétique comme médiation collective : autonomie ou hétéronomie du *Nous***

<sup>22</sup> Pierre de Caseneuve, 1659, p. 103-105.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 64-65.

<sup>24</sup> J. Louys, 1613, p. 80, avertissement au lecteur de Pierre Auroy.



Mais que savons-nous, pour autant, de la nature de ce *Nous*, mobilisé comme référence englobante (le corps social abstrait de la finitude des individus) dans la pratique du rituel ? Bien qu'immanente, cette intentionnalité collective apparaît-elle comme subordonnée aux volontés individuelles dont elle émane, ou présente-t-elle des qualités propres, qui font d'elle un idéal vers quoi l'homme doit naturellement tendre ? Ces implications sont-elles seulement thématiques dans la conscience des agents poétiques – ce qui, seulement, ferait de cette pratique un véritable savoir social ?

### *Un sujet politique : du corps mystique à l'immanence de la parole publique ?*

Dans la poésie des notabilités municipales, les références qui fondent la conscience pratique du « Nous » – la voix de la Ville portée par celle de ses poètes citoyens – semblent tout d'abord enracinées dans la tradition corporative héritée d'Aristote, de l'ontologie thomiste (Kantorowicz, 1957), de la redécouverte du droit romain, et du communalisme médiéval des communautés rurales (Blickle, 1998)<sup>25</sup>. Elles naturalisent une totalité abstraite, et s'opposent à toute réduction nominaliste de l'ordre naturel. Certes, contrairement au modèle monarchique d'un corps d'État transcendant, le sentiment communal affirme la double immanence de l'auto-gouvernement d'une ville « libre » par elle-même et d'une unanimité urbaine où chaque citoyen prendrait part – au moins symboliquement<sup>26</sup> – à la vie publique (Skinner, 1978). L'actualisation du corps urbain se pense donc sur un mode endogène à travers les citoyens qui le composent. Essentiellement théorisé dans les villes libres de la péninsule italienne ou du Saint-Empire<sup>27</sup>, ce modèle alimente aussi en France l'imaginaire des « Bonnes Villes », interlocutrices politiques du roi jusqu'à la fin du XV<sup>e</sup> siècle (Chevalier, 1982). L'institutionnalisation des Jeux littéraires formalise ce modèle collégial : elle symbolise dans une pratique sociale partagée l'égal accès théorique des citoyens aux prérogatives municipales<sup>28</sup>. C'est le cas de la Confrérie des Clercs parisiens de Douai,

composée de venerables, illustres et rares personnages, tant ecclésiastiques, que nobles et populaires, dont le chef ou Prince se renouvelant chaque année, doit exposer pour prix aux Poètes [...] une Couronne, chapeau et afficquet, ou image d'argent pour distribuer [...] aux meilleurs ouvriers d'un chant Royal<sup>29</sup>.

<sup>25</sup> L'apport de l'historiographie germanique nous conduit par ailleurs à nuancer la filiation républicanisme urbain / communalisme rural, lequel prévoit la participation réelle de tous les chefs de famille ; le républicanisme urbain verrait donc cohabiter des pratiques oligarchiques qui ne sont jamais remises en cause et un discours égalitaire défendant la participation de la « commune » au régime urbain. Cf. Robert von Friedeburg, 1994, « 'Kommunalismus' und 'Republikanismus' in der frühen Neuzeit ? Überlegungen zur politischen Mobilisierung sozial differenzierter Gemeinden unter agrar- und sozialhistorischen Blickwinkel », *Zeitschrift für Historische Forschung*, 1, pp. 65-91.

<sup>26</sup> Cf. *infra*, note 38.

<sup>27</sup> Cf. notamment les travaux anciens de O. Von Gierke, 1868 et 1873, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, tomes 1 (*Rechtsgeschichte der deutschen Genossenschaft*) et 2 (*Geschichte des deutschen Körperschaftsbegriffs*).

<sup>28</sup> Robert Descimon souligne cette conception des prérogatives municipales dans ses travaux sur l'échevinage parisien durant la Ligue : « quoique différentielles, chacun en jouissant 'selon le degré de son estat', comme disait l'avocat ultra-ligueur Louis d'Orléans, les prérogatives municipales étaient *communes* ; elles associaient le grand magistrat et le riche savetier, pourvu qu'ils aient tous deux pignon sur rue » (« L'Échevinage parisien sous Henri IV (1594-1609). Autonomie urbaine, conflits politiques et exclusives sociales », dans N. Bulst et J-Ph. Genêt (éds.), 1988, *La ville, la bourgeoisie et la genèse de l'État moderne (XII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*, Actes du Colloque de Bielefeld, 29 novembre-1<sup>er</sup> décembre 1985, Paris, CNRS, p. 113-150 ; citation p. 114).

<sup>29</sup> J. Louys, 1613, p. 19, Avant-Propos du libraire Pierre Auroy.

Le renouvellement annuel réalise la « rotation démocratique » des charges, qui ne s'exerce guère dans les constitutions municipales. Tout comme la dénomination du chant « royal », les qualités (« vénérables, illustres et rares ») ne sont pas subordonnées à la société d'ordres mais confirment une vertu personnelle<sup>30</sup> ; le recrutement (petite noblesse, avocats, clercs, artisans...) souligne la réalité de cette ouverture<sup>31</sup>. À Toulouse, c'est le nivellement collectif du banquet qui souligne au mieux son rôle symbolique d'affirmation égalitaire ; on trouve ainsi, le 3 mai 1656 :

[les] assesseurs sindicz et procureurs du Roy, [...] et les substitutz [...] et les clercs et greffiers et a tous les autres officiers capitaine et lieutenant a desjeuner ensemble à tous les salles[...]<sup>32</sup>.

Contrairement aux processions, le banquet n'exalte pas l'unité de la ville dans l'ordre hiérarchique des corps. Héritage médiéval, il rejoint aussi l'idéal égalitaire de la Cité grecque classique<sup>33</sup>. Pierre du Faur de Saint Jory, premier Président du Parlement, Mainteneur (1583) et Chancelier (1590) des Jeux, souligne cette filiation symbolique avec les concours de la Grèce antique :

[il] n'a pu s'empêcher de reconnoître en divers endroits de son Livre, cette prééminence des Capitouls, qu'il compare sans cesse aux Athlotetes, et Agonotetes, ou Presidens des Jeux de la Grece<sup>34</sup>.

Ces concours, tranchés à l'origine par l'ensemble des spectateurs, puis par des juges désignés par l'Assemblée du peuple et les chorèges, représentent une « démocratie électorale, en matière de jugement littéraire<sup>35</sup> ».

Néanmoins, dans cette représentation politique, le poète est aussi le fragment d'un « tout » qui le dépasse. Support de la *Translatio Studii*, qui perfectionne la nation dans le creuset de la langue, ce mémorial vivant porte par sa voix, dans un corps qui ne lui appartient plus tout à fait, le patrimoine d'une civilisation. C'est ainsi que Charles Rogier, dans le tombeau de Scévole de Sainte Marthe, évoque le corps du poète visité tel une relique par le roi qui

À l'hostel du vieillard fit ses postes descendre,  
Par desir de le voir [...],  
Et l'ayant admiré quitta nostre hémisphère  
Joyeux de l'avoir veu [...].  
Maintes gens [il] attira vers nous par les oreilles  
Pour le voir, et força doucement les esprits  
D'honorer sa patrie et l'avoir en grand prix<sup>36</sup>.

Ce corps est symbolique d'une voix – ce que souligne l'étrange synesthésie « attira vers nous par les oreilles pour le voir » – mais aussi fragment d'un tout (« honorer sa patrie »)<sup>37</sup>.

<sup>30</sup> Marie-Madeleine Fragonard, Gérard Gros, 1995, *Les formes poétiques du Moyen Âge à la Renaissance*, Paris, Nathan, p. 51-52.

<sup>31</sup> Le terme de « confrérie » rappelle l'enracinement religieux des institutions municipales, mais rappelle aussi, au XVI<sup>e</sup> siècle, la liberté du mouvement confraternel.

<sup>32</sup> Arch. mun. Toulouse, GG 915, « Dîners et collations », *Rolle du festin qu'il convient faire dans l'hostel de ville le 3 may 1656 pour les Jeux Fleuraux et l'esglantine*, (feuilles non paginées).

<sup>33</sup> Cf. B. Beaujard, « Lieux rituels de sociabilité dans l'Antiquité et au Moyen Âge », *Sociabilité, pouvoirs et société*, Actes du colloque de Rouen 24/26 novembre 1983, p. 63-73.

<sup>34</sup> Joseph Lagane, 1773, *Discours contenant l'histoire des jeux floraux et celle de dame Clemence, Prononcé au Conseil de la Ville de Toulouse, par M. Lagane, Procureur du Roi de la Ville et Sénéchaussée, et ancien Capitoul, Imprimé par Délibération du même Conseil, pour servir à l'Instance, que la Ville a arrêté de former devant le Roi, en rapport de l'Edit du mois d'Août 1773, portant statuts pour l'Académie des Jeux Floraux*, Toulouse, p. 11. Lagane fait ici référence aux *Agnostiques remarques* (1592).

<sup>35</sup> Hubert Laizé, 1999, *Poétique d'Aristote*, Paris, PUF, p. 8.

<sup>36</sup> *Scevolae Sammarthani Quaestoris Franciae Tumulus...*, Paris, Jacques Villery, 1630, in-4, IV f., 160 p., p. 15-18.

Cette métaphore du corps poétique, éternel et infini, vient relayer une représentation holiste de la citoyenneté portée par l'humanisme civique (Pockock, 1997) : dans cette conception communautaire, de la vertu de chacun dépend la vertu collective du corps politique, sa pérennité, et le bonheur de l'homme, dont l'humanité se réalise en tant que citoyen, sur le modèle d'un *optimus civis* dont il n'est qu'un fragment – un fragment, et non la source. C'est pourquoi la représentation des droits individuels n'a aucune place dans cette cité qui se contente fort bien d'une adéquation mystique entre le corps de ville et ses représentants (Blickle, 1988, Schilling, 1988)<sup>38</sup>.

Le poète citoyen reste donc loin, apparemment, de cet ordre social indéterminé que chaque individu pourrait contribuer à fonder dans un processus d'auto-constitution ; la pratique égalitaire de l'échange coexiste parfaitement avec l'appartenance corporatiste.

### *L'apprentissage poétique : incorporation des normes et réflexivité sociale*

L'échange de vers participe même de l'incorporation et de la reproduction de cet ordre social. Ainsi, pour Honorat de Meynier,

il est très certain que celui qui a désir de se rendre excellent Maistre en ceste science doit avoir une grande inclination à bien choisir et ordonner les paroles bien séantes [...]. Et avecque cela il doit estre sçavant en tous Arts et en toutes sciences, soigneux de la conservation de son honneur, laborieux, patient, [...] et en outre amy et familier des hommes Doctes et Sages<sup>39</sup>.

La poésie devient apprentissage du langage, des vertus en société, et de la société des hommes vertueux ; elle accompagne l'expérience des « rôles sociaux ». Les performances orales mobilisent ainsi publiquement les compétences sociales qu'elles aident à acquérir. Dès leur plus jeune âge – pour l'œillet toulousain attribué aux enfants, par exemple – les « escoliers » se trouvent enserrés dans des hiérarchies multiples : familles, notabilités municipales, hiérarchies socio-professionnelles. Aux Jeux Floraux, les candidats, presque tous étudiants en droit, sont jugés par des mainteneurs essentiellement issus du Parlement<sup>40</sup>. Il en va de même des « premières œuvres poétiques » : rite de passage, l'auteur y fait valoir, généralement au seuil de sa carrière professionnelle, les vertus qu'il a acquises ; rite d'institution (Bourdieu, 1982), elles mettent en acte ces vertus devant un public dont les pièces liminaires, poèmes offerts à l'auteur et imprimés au début du recueil, représentent la caution<sup>41</sup>. Enfin, parmi les fonctions de communication assumées par la poésie, la dédicace et l'offrande restent « le plus traditionnel des gestes de soumission de l'homme de lettres » (Chartier, 1996, p. 91). Le poète doit alors utiliser au mieux les institutions de la publication :

<sup>37</sup> Scévole est poète, maire et capitaine de Poitiers en 1579, trésorier de France, député aux États de Blois en 1588, certes un temps ligueur, puis fidèle serviteur du roi, intendant des finances de l'armée de Bretagne, délégué à l'assemblée des notables réunis par Henri IV à Rouen en 1579, à nouveau maire de Poitiers.

<sup>38</sup> En France, le pouvoir municipal, d'abord électif, se limite peu à peu à une *sanior pars* théoriquement fondée sur la vertu, mais qui se réduit aux seuls notables de la cité (pour un panorama général, voir, Roger Chartier et Hugues Neveux, dans Emmanuel Le Roy Ladurie (dir.), Roger Chartier, Guy Chaussinand-Nogaret, Hugues Neveux, 1998, *La ville des temps modernes, de la Renaissance aux Révolutions*, chapitre I, « La ville dominante et soumise. Conflits et tensions », p. 155 sq., Paris, Le Seuil).

<sup>39</sup> Honorat de Meynier, 1634, p. 89-90.

<sup>40</sup> Les mainteneurs, mentionnés par les registres entre 1518 et 1621, comprennent sept Présidents au Parlement, seize conseillers, deux avocats généraux et deux avocats Présidiaux (Académie des Jeux Floraux (Toulouse, Hôtel d'Assezat), *Actes et délibérations du collège du Gay Savoir*, 2 volumes).

<sup>41</sup> Sur les dix-huit recueils de « mélanges » qui constituent des premières œuvres au début du XVII<sup>e</sup> siècle, la moyenne des pièces liminaires est de trois, mais trois ouvrages n'ont reçu aucune pièce liminaire tandis que cinq autres en ont reçu entre cinq et onze. Dans tous les cas, ces pièces mêlent français et latin, et donnent largement la parole aux amis et aux enseignants.

dédicaces, présentation personnelle, choix d'un intermédiaire, privilèges, avis au lecteur... Le choix du protecteur définit sa place au sein de la famille et du corps social<sup>42</sup>.

Mais l'apprentissage poétique sous-tend aussi la conscience réflexive des liens sociaux qui se nouent à travers lui. Certains choix sont réduits, comme celui des titulatures ; mais globalement, lors de tout apprentissage, « là où la signification des relations sociales est explicitée à travers le langage, ce qui est intériorisé peut à son tour devenir un objet de réflexion » (Bernstein, 1975, p. 184). De fait, dans l'espace social virtuel du recueil, l'ordonnement des pièces peut induire des hiérarchies nouvelles. Dans le recueil collectif réalisé par Charles Du Lis en 1613 à la gloire de Jeanne d'Arc, son aïeule,

le lecteur sera averti que l'ordre de ceux qui ont composé les inscriptions et poésies qui sont en ce recueil n'y est observé selon leurs qualitez en aucun des chapitres<sup>43</sup>.

Chez le sieur Des Chartres, faisant en 1622 l'éloge des grands hommes du temps :

je te diray que si tu te plains du desordre des Personnages que j'ay, (comme tu diras) confusément établi en ce discours, tant pour le regard de leurs mérites et prerogatives que de leurs âges [...], je désire que tu saches que j'ay fait à la fortune décider ce different, les ayans tous l'un après l'autre tirez au sort (approuvez selon les écritures) et situez en ces rangs selon leurs rencontres, pour n'encourir le blâme ny d'une aveugle faveur, ny d'un sinistre jugement<sup>44</sup>.

Outre la remise en cause implicite d'un Ordre codifié dont l'auteur révèle l'opacité (« sinistre jugement »), Des Chartres éclaire ses motivations, grâce au titre de l'ouvrage, par une toute autre grille d'évaluation. Il s'agit en effet des *Eloges et louanges des plus excellents Personnages de nostre temps en France [...] qui se sont signalez en la perfection d'un chacun des Arts et sciences* : le « tirage au sort » invoqué par prudence masque la transcendance d'une hiérarchie culturelle au sommet de laquelle se trouve l'égale « perfection » de quelques-uns.

Ainsi, comme toute pratique sociale, la poésie introduit cette réflexivité qui permet à l'individu de mettre en représentation le monde social dont on lui apprend les règles. Mais il s'agit aussi d'une pratique doublement réflexive, si l'on entend par réflexivité cette capacité des « agents ordinaires » à mobiliser une procédure de co-référenciation visant à assurer l'intelligibilité commune du monde vécu. D'une part en effet, elle mobilise un ensemble de valeurs dont l'évidence apparaît *pratiquement* comme la condition du rituel poétique lui-même ; mais d'autre part elle s'enracine dans les « ressources narratives » de la tradition humaniste, qui font du poète l'archétype de l'homme accompli (Garin, 1957) – l'échange poétique devenant signifiant du lien social idéal.

### ***La configuration humaniste : de l'intercompréhension à l'intersubjectivité***

Discours de communication, la poésie devient symbolique de la dimension auto-réflexive propre au langage, d'où naît la possibilité de l'échange ; or, dans la configuration humaniste, où la poésie s'élève quasiment au rang de science, c'est l'individu qui seul, par la puissance du Verbe – c'est-à-dire de son entendement – conquiert à la fois le monde et lui-même. Ainsi, pour Charles de Bovelles :

<sup>42</sup> C'est le cas pour Gilles Bry de la Clergerie, s'adressant à Urban de Laval dans son *Advenue du Roy dans la ville d'Angers* (1598) : « J'ajouteray l'ancienne faveur et bienveillance particulière que vous avez toujours portée à la maison de feu Monsieur le Lieutenant Poullard mon grand-père, dont l'obligation estendue jusques à ses neupveux m'a fait tascher par quelque moyen que ce soit de vous descouvrir le desir ardent que j'ay de vous faire toute ma vie très affectionné service », p. 4-5.

<sup>43</sup> Charles Du Lis, 1613, fol. 4.

<sup>44</sup> Des Chartres, 1622, fol. 2 v°.

L'Homme se dit Homme en trois sens, c'est-à-dire pour trois causes [...]. L'homme lettré, en effet, est Homme dans tous les sens du terme : [...] par nature, [...] par l'âge et [...] par la vertu (Chap. IV).

Seul le sage réalise pleinement la nature de l'homme, qui est une saisie du monde :

La pensée du Sage est luxuriante et toujours pleine. [...] Comme un ciseleur très savant, il a sculpté en soi toutes les images (Chap. XVIII) ; comme pantomime, imitateur de toutes choses, toutes les choses lui sont présentes [...]. Car l'Homme [...] est le miroir naturel de l'Univers, dans la pensée de qui il est prouvé que toutes les choses qui sont au monde sont faites pour apparaître, être discernées et reflétées (Chap. XIX)<sup>45</sup>.

Dès lors, l'intentionnalité collective figurée par le dialogue poétique peut-elle recevoir, hors du détour par l'individu, une ontologie propre ? Dans une interprétation néo-platonicienne, ou plus largement « idéaliste », de la dignité humaine, la société – entendue, au sens des contemporains, comme sphère privée de l'échange sociable – peut certes encore apparaître comme le meilleur moyen d'assurer l'accord des consciences vers une réalité pré-existante – le Logos platonicien, les essences divines. Bien qu'auto-institué, le fait social subordonné à la nature communicationnelle de l'homme renverrait pour finir à l'intercompréhension d'un « Je/Ça », laissant le sujet à sa solitude « transcendante » (Lévinas, 1986, p. 220). Mais l'acte de la pensée saisissant le monde – simultanément acte de langage, qu'il s'agisse de mots ou de rythmes – ne relève-t-il pas aussi, pour Pic ou Bovelles, d'un principe libre et continu de Création, plutôt que de la reconnaissance d'essences déjà créées ? Dans cette conception « possibiliste » de l'être humain, le fait social relèverait d'une intersubjectivité irréductible à toute totalité – au profit d'un véritable dialogue « Je/Tu », participant d'une connaissance concertée, voire d'un accord indéterminé.

Dans les textes, la création poétique peut renvoyer à ces deux interprétations. Depuis les humanistes du *Quattrocento*, le poète symbolise l'accès à l'harmonie naturelle du monde, dont l'entendement fonde aussi la source des lois humaines<sup>46</sup>. Il s'incorpore donc d'abord au sujet extensif d'un savoir transcendant, symbolisé par le récit allégorique de l'écriture poétique. Le motif de « l'engraveur », qui relie les vivants et les morts, figure cette communauté des esprits<sup>47</sup>. C'est ainsi qu'en 1622 Jean Gody propose le voyage initiatique de son héros Philémon, qui

fortuitement rencontre sur la face  
D'un rocher aplany la teneur de ces vers [...].  
Sans doute, se dit-il, quelque sçavant Hermite  
Aura gravé ces Vers<sup>48</sup>.

La rencontre de l'autre ouvre une part de merveilleux (« sans doute »), tout comme la nécessité de relayer le message, signe du messenger :

Il prend donc un coustEAU [...],  
Et rappelant sa Muse ès ombres égarée,

<sup>45</sup> *Le Sage*, 1509, éd. Raymond Klibansky reproduite dans Ernst Cassirer, 1983, p. 315, 351, 354.

<sup>46</sup> Cette croyance en la musique des sphères, exaltée par Dante et Pétrarque, met en œuvre une « théologie poétique » fondée notamment sur Boèce et Martianus Capella à partir des textes néo-pythagoriciens du I<sup>er</sup> siècle après J.-C., eux-mêmes inspirés du *Timée*. Sur l'inspiration du poète et le rôle de Dante, cf. Marc Fumaroli, 1989, « L'inspiration du poète de Poussin », Paris, Musée du Louvre, Catalogue [reproduit dans Marc Fumaroli, 1994, *L'école du silence, le sentiment des images au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Flammarion, p. 52-147].

<sup>47</sup> Cf. les deux tableaux de Nicolas Poussin, *Et in Arcadia ego*, 1630 et 1635, commentés par Armando Petrucci, 1993, *Jeux de Lettres, Formes et usages de l'inscription en Italie, 11<sup>e</sup>-20<sup>e</sup> siècles*, Paris, EHESS [1980], p. 82-87.

<sup>48</sup> Jean Gody, 1631, p. 180-181.

Il la mist en besongne, et puis grava cecy [...] :  
Je t'avertis avec ces lignes<sup>49</sup>.

Certes, le recueil émane d'un religieux qui invite son lecteur à un voyage spirituel. Mais indépendamment de cet ancrage dans une transcendance divine, le merveilleux renvoie au sacré et confère aux « schèmes de réciprocité » la puissance contraignante qui fonde le lien social (Descombes, 1996, p. 258 *sq.*).

Formellement, l'intersubjectivité – et non seulement l'intercompréhension – joue donc aussi un rôle moteur dans cet accès au savoir : le sujet fragmentaire de ce *Logos* commun pense avec l'autre – et non seulement dans le *Logos*. Les théories de l'inspiration font de cette croyance essentielle un programme de travail<sup>50</sup>. Pour Ronsard et ses épigones, le ressourcement aux textes antiques est une réappropriation de l'autre en soi, dans une inspiration commune qui vient se surajouter au souffle traditionnel de Dieu : comme l'écrit Francis Goyet, « pour être plein de son sujet, de son Idée, il faut aussi être plein des grands Poètes à qui on l'emprunte. [...] Le zèle 'studieux' des jeunes Ronsard et Du Bellay leur fait lire et relire les Grecs et les Latins quotidiennement [...]. Ils en sont littéralement possédés [...]. Les divins Virgile ou Pindare [...] parlent par leur bouche parce qu'ils ont pris possession de leur âme » (1990, p. 27-28). Cette conception s'appuie notamment sur la représentation aristotélicienne d'une activité cognitive commune, et s'acquiert très tôt dans les collèges. Chaque jour *lectio* et *recitatio* assurent l'assimilation des textes : cette « rumination », comme on dit alors, permet une « réinvention du poète » (Dainville, 1978, p. 176). Cette incorporation de l'autre en soi, qui préserve dans le même temps l'irréductible originalité de « l'invention » rhétorique, rejoint le thème de la rencontre poétique enclenchant le dialogue par la reconnaissance intuitive d'une humanité – poétique – commune. Pierre du Mollet et Hector de Nantes « s'estant rencontrés dans le cloistre S. Germain », le récit de leur échange poétique devient ainsi celui d'un « rite d'interaction » institué par le salut et l'adhésion aux valeurs partagées des poètes :

D - Hola que Dieu vous garde, [...]  
H - Vous vi-je pas au soir proche d'un cimetière  
D - Ouy, mais vous aviez un peu trop beu de bière [...]  
C'est toujours la coustume et l'humeur d'un Poète.  
H - Ouy je suis Poète qui aime le rimeur<sup>51</sup>.

Comme dans l'écriture collective des « boutz-rimez » rapportée par Guillaume Colletet, la mise en récit célèbre une procédure d'interaction sociale fondée sur la reconnaissance réciproque à partir d'une altérité naturelle (Ricoeur, 1990). Le poète « ami de langage » (Papillon, 1599, p. 574), exalte ces valeurs d'*amor* et d'*amicitia* qui, placées sous le signe d'une égalité réciproque – de droits et de devoirs – fondent le lien social des Républiques de

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 181-182.

<sup>50</sup> Il est vrai que l'inspiration, par son étymologie même, fait d'abord parler Dieu à travers l'homme. « Dire en effet que le Poète est « in-spiré », c'est à peu près redire en latin qu'il est, en grec, « en-thousiaste » : l'esprit de dieu, *spiritus*, souffle en lui et le fait parler » (Francis Goyet, 1990, p. 25). Mais les humanistes instaurent aussi la foi en un dialogue essentiel au sein des textes mêmes.

<sup>51</sup> Pierre Du Mollet, 1610, p. 9. De même, le poète Dassoucy rencontrant sur un bateau de la Saône le poète Philippot, inaugure leur contact par le rituel de la reconnaissance : « Ah ! Monsieur le Savoyard, lui dis-je, soyez le bien rencontré ; comme de chanter à chanter et de Poète à Poète il n'y a que la main, il faut que nos Muses boivent ensemble » ! (Charles Coypeau d'Assoucy, 1677), *Les Aventures de Monsieur d'Assoucy*, Paris, Audinet, p. 85). La rencontre comme « rite d'interaction » symbolise ainsi ce « contrôle mutuel des conduites dans la co-présence et par la co-présence » (Giddens, 1987, p. 120), qui n'identifie pas seulement le poète mais l'autre comme homme.

Matteo Palmieri à Jean Bodin (Blickle, 1998)<sup>52</sup>. La connivence poétique figure cette médiation par l'universel, qui de l'individu singulier fait un sujet social, fondateur en puissance d'une intentionnalité collective.

### *Fragments nominalistes*

Faiblement thématifiée, cette immanence de la qualité humaine construite à l'échelle des individus fait même entendre au fil des textes certains fragments nominalistes – précisant les intuitions déjà présentes dans la théorie de l'inspiration et ses rituels : la figure universalisante du poète permet d'affirmer la libre construction, en chaque homme, de ce que *peut* être la qualité d'homme, et non l'actualisation d'une essence préexistante ; or, cette affirmation de l'homme comme tel passe par sa saisie du monde dans le Verbe, la capacité d'action de l'homme s'assimilant, nous l'avons vu avec Pic de La Mirandole, au principe de la Création – une Création peut-être continue, consécutive aux existences plutôt qu'aux essences.

La *Prière* du protestant David Jossier, modeste artisan de Vitry, concilie ce double détour par la Révélation transcendante et la définition immanente :

Seigneur Dieu, Roy des Rois, eternel, debonnaire, [...]  
Plaise-toy, mon Sauveur, tellement me conduire,  
Si bien par ton Esprit, qu'escrivant mes Quatrains  
Je m'enseigne, enseignant ensemble les humains<sup>53</sup>.

Cette construction de soi par un parcours qui interroge la nature de l'homme et progresse dans l'interaction des esprits structure les vers funèbres que Jérôme de Bénévent, Trésorier général de France, publie en 1608 pour son père défunt :

J'euy ce bonheur que d'estre [...]  
Et les os de ses os et la chair de sa chair,  
Du soing que d'un enfang un bon père peut prendre,  
Il cultiva la fleur de ma jeunesse tendre [...]  
Lorsque l'Esprit devient une table d'attente,  
Un tableau ras et vuide, [...]  
Il me mit à l'escole, et d'un soing curieux,  
Me pourveut d'un bon Maistre [...]  
Muses, si quelque fois vous me fistes la grace [...]  
C'est luy qui le premier bastit mon entreprise  
Mon fils, ce disoit-il,  
[...] celuy qui des vertus esprits  
A les divins secrets des sciences appris, [...]  
Est homme vrayement et de nom et d'effect,  
Car c'est la cognoissance et la raison qui fait  
Les hommes accomplis et la philosophie  
Par ses sçavans discours leurs ames deifie<sup>54</sup>.

Le père ne donne réellement la vie qu'en faisant de son fils un homme « et de nom et d'effect ». Mais l'homme reste, selon l'adage humaniste, fils de ses œuvres. L'humanité est

<sup>52</sup> Jean Bodin expose « une vision des devoirs sociaux et politiques des métiers qui, associations et communautés suprafamiliales, sont vus dans la même perspective que les autres corporations, collèges et états. L'amitié par laquelle se nouent les corporations et d'autres sociétés, apparaît ici comme le fondement de toute communauté et encore plus indispensable aux hommes que la justice formelle » (Blickle, 1998, p. 281).

<sup>53</sup> David Jossier, 1604, p. 8-9. On retrouve ici l'importance de la Réforme dans l'approfondissement de la conscience de soi. Sur ce sujet, cf. par exemple Kaspar von Greyerz, 1984, « Religion in the Life of German and Swiss Autobiographers (Sixteenth and Early Seventeenth Centuries) », dans : *Id.* (éd.), *Religion and Society in Early Modern Europe, 1500-1800*, Londres, p. 223-241.

<sup>54</sup> Jérôme de Bénévent, 1608, p. 1-8 (extraits).

une conquête personnelle, fondée sur la maîtrise des « lettres et des Arts », c'est-à-dire du langage et de l'entendement qui font de l'homme un Dieu (« leur âme déifie »). Il est vrai que dans la logique néoplatonicienne – et/ou chrétienne – cette « invention » n'est tout au plus qu'une reconnaissance, un parcours solitaire vers la contemplation des vérités divines<sup>55</sup> – à l'opposé du nominalisme. Cependant, cette croyance posée, le travail de l'esprit devant la nature peut faire l'économie de tout idéalisme ; l'accomplissement de l'homme comme tel relève alors de sa capacité infinie à conquérir le monde par l'idée et le signe – ou l'idée *par* le signe, pour celui qui est homme « de nom et d'effet »<sup>56</sup>. En découle, dans la représentation du fait social, une ébauche d'ontologie : le lien social n'est pas donné, mais construit pour l'épanouissement de cette nature humaine : l'intersubjectivité est un moteur de la pensée elle-même, ce qu'on retrouve dans la figure du pédagogue – maître ou parent ; elle mobilise des schèmes d'égalité et de réciprocité que symbolise le dialogue poétique.

Il semble bien que jamais nos énoncés poétiques n'atteignent ce niveau de réflexivité discursive – celui d'une science de l'homme et de la société. De tels fragments n'en existent pas moins comme ces énoncés « inductifs » évoqués par Alain Boureau, toujours disponibles en dehors des paradigmes dominants, susceptibles de modifier la représentation et l'analyse du monde social (Boureau, 1995<sup>57</sup>).

Il reste donc à voir comment, dans une configuration dominante posant un ordre social inégalitaire et transcendant, ces fragments nominalistes peuvent prendre place, et s'ils dépassent le stade pré-réflexif de la pratique.

### De la réciprocité poétique à l'institution sociale

On peut observer la dimension procédurale de la pratique poétique sur un cadre social premier, la sphère familiale, conçue de prime abord comme une donnée naturelle sur le mode de la contrainte biologique. C'est la configuration humaniste récente qui permet d'y assurer la validité pré-réflexive des références nominalistes. Ainsi, dès la fin du Moyen Âge, pédagogues, théologiens et juristes soulignent les devoirs du père envers l'enfant (Lett, 2000). Bénévent est significatif du rôle de la poésie dans cette éducation : en effet, l'homme s'accomplit dans la « ronde des Muses », principe unificateur de tous les savoirs (Guillaume Budé, *De Studio*, 1532). La poésie participe alors au sein de la famille à cette fabrication de l'homme social comme individu pleinement réflexif, ayant conscience d'appartenir à un genre humain indéterminé – malgré la reproduction biologique et sociale du lignage – mais commun – la même voix traverse l'élève et le maître : elle intègre à l'intuition nominaliste la réciprocité des consciences. Ainsi, lorsqu'il rédige un *Discours* pour Marie Bignicourt, l'épouse de son frère, l'avocat Nicolas Bergier met l'accent sur la dimension élective et

<sup>55</sup> Pontus de Tyard l'a parfaitement théorisé dans ses dialogues, notamment le *Solitaire premier*, consacré à la poésie, et le *Solitaire second*, consacré à la musique, qui sont imprimés avec d'autres textes dans un volume commun, les *Discours philosophiques*, en 1587. L'homme, prisonnier de son écorce terrestre, doit s'accomplir dans l'ensemble des sciences pour unifier les connaissances éclatées dans la connaissance intuitive du tout. La poésie constitue alors la première des quatre étapes qui, par la « divine fureur », conduit aux sphères supérieures du savoir. Les quatre types d'enthousiasme divin, rapportés par Ficin dans son commentaire du *Ion*, sont l'enthousiasme prophétique, initiatique, poétique et érotique (cf. Frances A. Yates, 1996, *Les Académies en France au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, PUF [1947], p. 106-107). Elle est aussi le seul langage capable, par sa dimension figurée et symbolique, de porter cette connaissance.

<sup>56</sup> On retrouve ici l'écho des philosophes comme Charles de Bovelles, dans sa définition du Sage.

<sup>57</sup> Comme le souligne Alain Boureau, la construction du monde social ne s'opère pas raisonnablement à partir de choix effectués dans l'ensemble cohérent des configurations intellectuelles disponibles pour normer le monde, mais sur une capacité communément partagée à mobiliser « une compétence inductive [...], qui permet de construire des interprétations neuves, à partir de données disparates » (1995, p. 36). C'est dans cette dimension procédurale qu'il convient d'interpréter l'expérience communicationnelle des poètes selon le paradigme humaniste.



exclusive de leur affinité, qui fonde le bonheur de l'échange sur la liberté réciproque et l'empathie naturelle, plutôt que sur l'*a priori* biologique et social qui les unit déjà :

Vous m'avez assuré par tant de bons et suffisans tesmoingnages de vostre volonté et intention envers les bonnes lectres, que ce seroit jecter mes paroles au vent, que de les employer à vous encourager davantage [...], veu que de vostre nature propre vous estes tant soucieuse et cupide des choses rares, honnestes, et vertueuses. [...] Je m'assure aussi que vous prendrez en bonne part l'affection qui me guide et conduit en ceste entreprise, [...] par le moyen de ce mien discours [...]. Et combien que je n'aye la moindre partie du scavoir, et de l'éloquence, qui pourroit estre requise pour discourir avec telle dignité d'un subject qui de soy est tant louable, et excellent : toutesfois estant sucitée par la cognoissance de vostre inclination j'ay entrepris de franchir le sault, et de tenter le paris, mettant entre vos mains ce que j'ay en ce monde de plus cher, qui est ma renommée de laquelle si je faisais quelque estime au regard des plaisirs infiniz que vous m'avez faicts ; et faictes encores, je me donnerois bien de garde de faire veoir la lumière à ce présent discours sous le jugement qu'en pourrez faire<sup>58</sup>.

La relation pédagogique relève du choix réciproque : une demande de la part de l'élève (« votre volonté »), une décision raisonnée de la part du maître, fondée sur la valeur de Marie (« vous m'avez assuré »). Bergier apporte son savoir, mais ce lien n'est pas à sens unique car le pédagogue y trouve du contentement (« plaisirs infiniz »), à l'échelle du risque qu'il prend à s'exposer au « jugement qu'en pourrez faire ». C'est un lien de réciprocité particulièrement intime qui se met en place : en amont de la prise de risque, l'amour rejaillit comme un vecteur essentiel (« l'affection qui me guide »)<sup>59</sup>. La transmission n'est donc plus seulement celle d'un savoir : en livrant son savoir, l'homme livre un peu de lui-même. Chez Joachim Bernier de la Brousse, ce lien de connivence qui le lie à son oncle Desplanches justifie l'édition posthume de ses œuvres. Comme le souligne le libraire, le poète reprend vie par la voix même de celui qu'il a instruit, et Bernier devient dépositaire d'une identité que nul autre n'aurait pu découvrir :

Lecteur bien-veillant, je te donne les Œuvres du feu sieur Déplanches, hommes certes assez recommandable (sic) pour ses vertus et merites : et dont toutesfois fort peu d'hommes ont eu vraye cognoissance à cause de sa nature solitaire, et saturnique. [...]. Il avoit confiné le tout en l'oubly [...]. Et de ce qui reste, nous devons rendre graces au sieur Bernier de la Brousse, nepveu de nostre Auteur, lequel avec grande affection [...] a voulu donner le jour à ce pauvre petit Orphelin<sup>60</sup>.

Témoin empathique et bienveillant, le neveu transforme l'œuvre inachevée en être accompli (« donner le jour »). La « reproduction » s'établit sur des bases nouvelles, accentuant les liens de polarité liés à l'accroissement d'échanges bilatéraux électifs (frères/sœurs, oncles/neveux...) au sein de ce qui ne relève pas du choix : la famille<sup>61</sup>. Cette liberté naît des conditions mêmes de l'apprentissage poétique en langue française, qui valorisent l'acquisition volontaire en étant exclu des collèges.

Simultanément, émergent dans les discours ces « fragments discursifs » qui compensent, par leur fonction de justification, l'absence d'un accord pré-réflexif généralisé (Boureau, 1995). Ces motifs s'introduisent notamment dans les vers funèbres, véritables rites funéraires qui permettent d'assumer un positionnement symbolique non seulement dans le « groupe de

<sup>58</sup> B.M. Reims, ms. 1130, Nicolas Bergier, *Discours en forme d'Oraison, de l'excellence des bonnes lettres, et Discours de l'excellence et antiquité de la Poésie*, fol. 20.

<sup>59</sup> Cet amour symbolisé par l'empathie des poètes rejoint ainsi cette amitié, constitutive de la solidité des républiques.

<sup>60</sup> Philippes Desplanches, 1612, fol. 3 v°.

<sup>61</sup> Joachim Bernier de la Brousse consacre la première pièce de ses *Epitaphes et Tombeaux de divers subjects* à son oncle Fauveau, tandis que les vers funèbres « sur la mort de Philippe Deplanches, Père de l'Auteur » ne paraissent qu'en deuxième position. De même, Paul Ferry dédie son premier recueil manuscrit de poésies à son père – à un moment où il souhaite obtenir de lui un retour en France... – mais c'est à son oncle Pierre Joly qu'il dédie en 1610 le premier recueil imprimé de ses vers.

filiation », mais dans l'espace social (Déchaux, 1997). Chez un capitaine Papillon Lasphrise, privé de son père et éduqué aux Belles Lettres par sa mère avant que la guerre le retire à regret du collège, c'est la « désignation réciproque » d'une mère et de son fils que le poète met en exergue, opposant l'amertume d'un héritage nobiliaire, celui du père, au choix d'une filiation intellectuelle, celle de sa mère<sup>62</sup>. Dans la section des *Premières œuvres* (1599) qui suit les « Tombeaux de mes amis », sa mère est seule à se voir consacrer trois pièces ; l'auteur y justifie cette affinité en liant le don de la vie aux nourritures spirituelles qu'il lui doit :

Il faut, c'est la raison, que je face revivre,  
Ce[ll]e qui m'amena au lustre du soleil, [...]   
Celle qui me donna et la plume et le livre  
Celle qui m'a nourry addoucissant mon deuil<sup>63</sup>.

Pratiques et discours contredisent ainsi l'inégalité socialement validée des sexes. Dans le traité qu'il destine à Marie Bignicourt, Nicolas Bergier entend dévoiler ce mensonge social :

elle est fondée sur la fable, et non sur terre ferme : [...] car [...] qu'est ce aultre chose de soustenir ceste proposition, que dementir la nature mesme, laquelle a donné aux femmes le mesme sens, entendement, et mémoire, qu'aux hommes ? [...] Le temps n'a peu tant faire, qu'il ne nous soit resté les fragmens des œuvres de neuf poëtesses grecques [...]. Si de ce temps cy il n'y en a si grand nombre, [...] la faulte n'en doibt estre donnée qu'à ceste coustume<sup>64</sup>.

Mais malgré ces procédures, la famille du XVII<sup>e</sup> siècle est celle du « père souverain » (Roche, Delumeau, 2000), non de l'individu, et la subordination de l'ordre social au plein accomplissement de l'homme reste utopique. En 1559 déjà, lorsque Jean Bodin propose sa candidature pour devenir régent du nouveau collège de Toulouse, il préconise une éducation réglée pour tous les enfants bien disposés, quelle que soit leur origine, dans un collège public. Mais il n'est pas élu, pas plus que n'est créé le quatrième État qu'on avait pressenti un temps comme une noblesse de plume. Il n'en reste pas moins le renforcement d'un principe autonome, qui de la connaissance de l'homme construit les formes du lien les plus appropriées à son épanouissement individuel.

## Conclusion

L'expérience poétique participe donc à deux niveaux d'une réflexion sur la nature de l'homme, impliquant l'homme en société.

D'une part, l'échange mobilise cette compétence pratique qui permet aux sujets engagés dans une action commune de s'entendre immédiatement – pour ainsi dire, *a priori* – sur ses modalités et son sens. La poésie mobilise ainsi des normes sociales qu'elle permet d'incorporer et de « naturaliser ». Cette conscience pratique immédiate se teinte cependant d'un assez fort degré de réflexivité – au sens où l'entendait Bernstein (*cf. supra*, Bernstein, 1975) – dans la mesure où la configuration humaniste renvoie à des normes relationnelles qui peuvent s'éloigner de la hiérarchie dominante des Ordres.

Par ailleurs, la pratique poétique renvoie, dans des conditions historiques qui la valorisent, à une « nécessité narrative » produisant une forme de méta-discours de la société sur elle-même<sup>65</sup>. C'est aussi l'une des définitions possibles du littéraire que de renvoyer à cette auto-

<sup>62</sup> L'expression est de Sabine Melchior-Bonnet, dans *Histoire des pères...*, *op. cit.*, p. 80.

<sup>63</sup> Marc Papillon Lasphrise, 1599, p. 528-529, « Sur le trespas de Marie Prevost, Mademoiselle de Vau-berault ma mere ».

<sup>64</sup> B.M. Reims, ms. 1130, fol. 39 v<sup>o</sup>.

<sup>65</sup> Ce qui répond à l'hypothèse selon laquelle les genres littéraires permettent de configurer – et donc de légitimer – à un moment donné l'expérience collective et la vision du monde d'une société (Jean-Noël Pelen, « Héros,

réflexivité du langage, véritable « trope des discours ordinaires tenus au sein du groupe social » (Zumthor, 1983, p. 38-39). La poésie de communication, de fonction purement phatique, ne reflète pas autre chose que l'échange lui-même, et les conditions de son actualisation. On relève alors, de la réflexivité pratique aux fragments discursifs épars, les traces d'une interrogation ontologique sur l'auto-institution du fait social : dans la configuration humaniste, le poète accédant à la connaissance devient symbolique de la dignité de l'homme, créant ce qu'il identifie par la puissance de l'entendement et du Verbe ; le lien social est second, construit – à l'instar des filiations électives –, subordonné à la nature de l'homme ; il crée le lieu de son épanouissement – c'est le rôle de la *Gaye Science* – fondé sur des liens d'égalité et de réciprocité que symbolise l'échange poétique. Cette humanité commune, médiatisée par l'empathie spontanée du dialogue des poètes, se prolonge dans l'espace public du rituel, où l'échange participe d'une refondation normalisée du lien social. À l'échelle individuelle de l'agent ordinaire, la dimension procédurale de cet échange introduit la possibilité d'un changement social restreint, peut-être provisoire, mais réel, qui concrétise l'absolue liberté de chaque homme, capable de reformuler la relation de l'individu et du groupe.

Certes, de telles implications mobilisent pour la plupart le niveau pré-réflexif des pratiques – et l'intériorisation de normes savantes qui limitent ces pratiques à un petit nombre. La « société » comme conscience d'un ordre social auto-institué, n'est jamais qualifiée ni théorisée. Néanmoins, on ne doit pas sous-estimer l'efficacité du discours symbolique chez ces élites lettrées habituées à configurer le savoir dans les formes humanistes de la rhétorique ; on doit considérer aussi la cohérence des savoirs pré-réflexifs et des fragments discursifs qui participent d'une « narration latente » au fil des textes<sup>66</sup>. La croyance en un ordre social autonome, fondé sur la nature de l'homme, n'émerge pas au siècle des Lumières du sacre de la Raison, lorsque saute le verrou épistémologique des fausses transcendances d'Ancien Régime ; mais l'apparition de ces « énoncés inductifs » (cf. *supra*, p. 15), leur rémission, comme leur émergence, répondent à des contextes énonciatifs précis. C'est ainsi que, dans le second tiers du XVII<sup>e</sup> siècle, l'accord social recherché dans la réciprocité des consciences s'accommode de la puissance opaque et exogène d'un État absolu qui s'affirme, avec la fin des troubles religieux, sur fond de Contre-Réforme. Le lieu d'accomplissement de l'homme, libre, égal, sociable, se retire de l'espace public du « forum » où la parole de chacun, au XVI<sup>e</sup> siècle, était encore dotée d'une responsabilité morale et civique, et se limite aux sociabilités privées (Gordon, 1994, Merlin, 1995)<sup>67</sup>.

Il est vrai, enfin, que même pleinement assumée dans le dialogue poétique, cette interrogation ontologique accepte une métaphysique fondée sur la socialité comme valeur naturelle : elle propose un « devoir-être ». Cette morale est subordonnée aux besoins de l'individu, mais eux-mêmes sont déterminés par une nature humaine *a priori* communicationnelle, vouée à s'affirmer dans la connaissance commune de vérités déjà écrites. Pour dépasser cette contradiction apparente entre une pratique pré-réflexive qui institue « seulement » la nature communicationnelle de l'homme et des fragments nominalistes qui thématisent son pouvoir fondateur, il faudrait sans doute reconstruire l'ensemble des médiations qui intègrent des savoirs philosophiques complexes à la culture des

---

genres et narrations », Journée d'études *Héroïnes et genres narratifs*, 27 février 2002, Aix-en-Provence, Maison Méditerranéenne des Sciences de l'Homme).

<sup>66</sup> *Ibid.*

<sup>67</sup> Souhaitant se protéger des censeurs, prétendant à cet assujettissement de toute parole « publiée » à l'espace public du bien commun, et donc susceptible de censure, Jean Loret répond par une revendication d'inutilité pour l'intérêt général : « pourroit-il à propos qu'ils prinssent de la peine pour *une chose qui leur devoit estre indifferente* ? Et pourquoy feront ils le procez à des conceptions innocentes que le seul interest de mes amis, (et non celui du public) m'a fait mettre en lumière » (1633, *Les Poësies naturelles du Sr Loret, première partie*, Paris, Jacques Dugast, « Au lecteur », fol. 2).

élites lettrées<sup>68</sup>. Peut-être les fragments discursifs, qui sont les plus évidents, assurent-ils ici la visibilité d'un nominalisme latent, en confrontant à l'Ordre social transcendant la volonté créatrice d'un individu en situation de justification – un père oublié lors de son agonie, un protestant défendant sa foi<sup>69</sup>... Il n'en reste pas moins que, d'un point de vue philosophique, l'existence de « valeurs naturelles » *a priori* (Caillé, Chaniel, 2002) peut troubler la validité des intuitions nominalistes. Toutefois, face aux violences du XVI<sup>e</sup> siècle, la « musique des sphères », que le poète traduit en mots et en rythmes, répond à un désir de concorde et d'harmonie : devant l'indétermination et le conflit qui fondent aussi l'acceptation du jeu social, elle oppose au relativisme toujours possible des opinions (Kaufmann, 2000, p. 108) un dernier rêve de la Renaissance<sup>70</sup>.

### Références bibliographiques :

Bénévent, J. de

1608 *Plaintes funèbres de Hierosme de Benevent, Conseiller du roy et Thrésorier general de France, en la Generalité de Berry, sur le deces de François de Benevent son Père, aussi Conseiller du Roy, et Thrésorier general en la mesme Generalité*, Paris, Claude Morel.

Bergier, N.

sans date. *Recueil de poésies françaises et latines de Nicolas Bergier*, B.N.F., ms. fr. 12782  
 sans date *Discours en forme d'Oraison, de l'excellence des bonnes lettres, et Discours de l'excellence et antiquité de la Poésie*, B.M. Reims, ms. 1130.

Bernstein, B.

1975 *Langage et classes sociales, codes socio-linguistiques et contrôle social*, Paris, Minuit [1971].

Blickle P. (éd.)

1998, *Résistance, représentation et communauté*, Paris, PUF.

1988 « Kommunalismus und Republikanismus in Oberdeutschland », dans H.G. Königsberger, *Republiken und Republikanismus Im Europa der Frühen Neuzeit*, Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien, 11, München, p. 57-75.

---

<sup>68</sup> Par exemple, la contemplation des vérités divines, figurée par l'inspiration du poète, tient-elle effectivement de la réminiscence des essences préexistantes, ou peut-elle ériger l'homme, comme le suggère Pic, à la dignité du Créateur – la Création étant continue, mais humaine, au sein d'un monde indéfini ?

<sup>69</sup> La production d'énoncés « inductifs », qui traduisent « la structure éminemment possibiliste » de l'être humain en dehors de tout paradigme dominant (Boureau, 1995, p. 37), relève ainsi d'une réflexivité réelle – dont l'expérience poétique ne serait, dans un contexte social et politique donné, qu'une affirmation symbolique.

<sup>70</sup> Même si certaines interprétations du néo-platonisme, dans le contexte religieux, conduisent à des solutions violentes au nom même de l'harmonie. Cf. Denis Crouzet, 1994, *La nuit de la Saint-Barthélemy. Un rêve perdu de la Renaissance*, Paris, Fayard. Sur le déclin de cette fonction attribuée à la littérature jusqu'au début du XVII<sup>e</sup> siècle, cf. Hélène Merlin, 2001, *L'excentricité académique. Littérature, institution, société*, Paris, Les Belles Lettres : « Quand, au XVII<sup>e</sup> siècle, la littérature s'impose comme nouveau lieu commun, c'est précisément en rupture avec toute communauté d'amis. Il ne lui est pas demandé d'assurer de réconciliation, de restaurer l'amitié déchirée par les guerres civiles de religion, pour la bonne raison que, de façon générale, le lien politique a cessé d'être pensée sur ce mode-là. La littérature – ce genre de discours qui résulte de la distinction, au sein des lettres, des belles lettres – apparaît dans une société qui a fait place, quoique de façon absolument non consensuelle et terriblement provisoire, à l'inéluçabilité du jeu différentiel » - en l'occurrence, l'opposition du « public » et du « particulier » (p. 203).

Bourdieu, P.

1982 « Les rites comme actes d'institution », *Actes de la Recherche en science sociale*, 43, p.58-63.

Boureau, A.

1995 « La compétence inductive. Un modèle d'analyse des représentations rares », dans Lepetit (1995), p. 23-38.

Bry, G.

1598 *Advenue et entrée du Roy en sa ville d'Angers, le dixiesme de mars 1598*, Angers.

Bury, E.

1996 *Littérature et politesse. L'invention de l'honnête homme, 1580-1680*, Paris, PUF.

Caillé, A., Chanial, Ph.

2002 « Présentation », *Y-a-t-il des valeurs naturelles ? Revue du Mauss semestrielle*, 19, premier semestre 2002, p. 5-22.

Caseneuve, P. de

1659 *L'Origine des Jeux floraux de Toulouse*, Toulouse, René Bosc.

Cassirer, E.

1983 *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, Paris, Éd. de Minuit [1927].

Chartier, R.

1996 *Culture écrite et société. L'ordre des livres (XIV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Albin Michel.

Chevalier, B.

1982 *Les Bonnes Villes de France du XIV<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Aubier.

Christin, O.

1997 *La paix de religion. L'autonomisation de la raison politique au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Seuil.

Colletet, G

1965 *Traitté du Sonnet*, Genève, Droz [1653].

Dainville, Fr. de

1978 *L'éducation des Jésuites, XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Minuit.

Déchaux, J.-H.

1997 *Le souvenir des morts, Essai sur le lien de filiation*, Paris, PUF.

Des Chartres

1622 *Eloges et louanges des plus excellens Personnages de nostre temps en France, tant de ceux qui sont signalez en la perfection d'un chacun des Arts et Sciences qu'ensemble les Parallèles, ou Conférences de la pluspart d'iceux avec les plus Anciens qui les ont précédéz. Par le sieur DC, Breton*, Paris, Claude Hulpeau.

Descombes, V.

1996 *Les institutions du sens*, Paris, Minuit.

Desplanches, J.

1612 *Les Œuvres poétiques...*, Poitiers, Jean Thoreau.

Du Lis, C.

1613 *Recueil de plusieurs inscriptions pour les statues du roy Charles VII et de la Pucelle d'Orleans, qui sont eslevees, esgalement armees et a genoux, aux deux costez d'une croix et de l'image de la Vierge Marie, sur le pont de la ville d'orleans, des l'an 1498 et de diverses poesies faictes a la louange de la mesme Pucelle*, Paris, Martin.

Du Mollet, P.

1610 *La Dispute et Interrogation faicte par deux poetes françois, l'un nommé le sieur Pierre Du Mollet, de Morestel en Dauphiné, et le sieur Hector de Nantes, de Langres, s'estant rencontré dans le cloistre S. Germain l'Auxerrois proche le Louvre à Paris*, Paris, Martin Verac.

Faye E.

1998 *Philosophie et perfection de l'homme, de la Renaissance à Descartes*, Paris, Vrin.

Foucault, M.

1971 *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard.

Fumaroli, M.

1980 *L'âge de l'éloquence, Rhétorique et « res literaria » de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Genève, Droz.

Garin, E.

1995 *L'éducation de l'homme moderne, 1400-1600. La pédagogie de la Renaissance*, Paris, Fayard [Bari, 1957].

Giddens A.

1987 *La constitution de la société*, Paris, PUF [Cambridge, 1984].

Gody, S.

1631 *Les honnestes et diverses poesies de Placidus Valornancien*, Nancy, Sébastien Philippe.

Gordon, D.

1994 *Citizens without Sovereignty, Equality and Sociability in French Thought (1670-1789)*, Princeton, Princeton University Press.

Goyet, F.

1990 *Introduction à l'édition de Traités de poétique et de rhétorique de la Renaissance*, Paris, Le livre de Poche.

Guenée, B.

2002 *L'opinion publique à la fin du Moyen-Age*, Paris, Perrin.

Jossier, D.

1604 *Poésie (sic) de David Jossier, natif de Vitry-le-François, dans laquelle sont contenues plusieurs instructions profitables pour servir à l'honneur de Dieu et à aimer ses prochains*, Vitry.

Kantorowicz, E.

1957 *The King's two Bodies : a Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton, N.J., Princeton University Press.

Kaufmann, L.

2000 *A la croisée des esprits. Esquisse d'une ontologie du fait social : l'opinion publique*, Thèse de doctorat, EHESS/Université de Lausanne.

Lepetit, B. (éd.)

1995 *Les formes de l'expériences*, Paris, Albin Michel.

Lett, D.

2000 « Tendres souverains », dans J. Delumeau et D. Roche (éds.), *Histoire des pères et de la paternité*, Paris, Larousse, *op. cit.*, p. 17-42.

Levinas, E.

1986 *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin [1982].

Louys, J.

1613 *Les Œuvres poetiques de J.L. Douysien, docteur ès droicts et poete lauré. Divisees en IIII livres [...]* Douai, Pierre Auroy.

Loyseau, C.

1613 *Traité des ordres et simples dignitez*, Paris.

Luciani, I.

2001, *Écrire en vers françois... Pratiques culturelles et société dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle*, Thèse de doctorat, Université Aix-Marseille I

Lyotard, J.-F.

1979 *La condition post-moderne*, Paris, Minuit.

Marin, L.

1978 *Le récit est un piège*, Paris, Minuit.

Merlin, H.

1995 *Public et littérature en France au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Les Belles Lettres.

Meynier, H. de

1634 *Les Meslanges poétiques du sieur de M.*, Paris, François et Julien Jacquin.

Nerverze, A. de

1605 *Les essais poétiques d'A. de N. Première édition*, Paris, Toussaint du Bray et Antoine du Breuil.

Papillon Lasphrise, M. de

1599 Les premières œuvres poétiques de M.P. sieur de Lasphrise, Paris, Jean Gesselin.

Pasquier, E.

1619 *Les œuvres meslées... Contenant plusieurs discours moraux, Lettres amoureuses, et matières d'Etat, comme aux deux precedens volumes. Tome troisieme*, Paris, Jean Petit-Pas.

Pocock, J.G.A.

1997 *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Paris, PUF [Princeton, 1975]

Richet, D.

1980 *L'esprit des institutions : la France moderne*, Paris, Flammarion.

Ricoeur P.

1990 *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil.

Schilling, H.

1988 « Gab es im späten Mittelalter und zu Beginn der Neuzeit in Deutschland einen städtischen "Republikanismus"? Zur politischen Kultur des alteuropäischen Bürgertums », dans Königsberger (*op. cit.*), p. 101-143.

Schmitt, J-C.

1992 « La 'redécouverte de l'individu' : une fiction historiographique » dans P. Mengal et F. Parot, (éds.), *La fabrique, la figure et la feinte. Fictions et statut des fictions en psychologie*, Paris, Sciences en Situation, p. 213-236.

Skinner, Q.

2001 *The Foundation of Modern Political Thought*, Paris, Albin Michel [Cambridge, 1978].

Zumthor, P.

1983 *Introduction à la poésie orale*, Paris, Le Seuil.