



HAL
open science

Conclusions Intus/foris

Damien Boquet

► **To cite this version:**

Damien Boquet. Conclusions Intus/foris. M. Guay, M.-P. Halary et P. Moran (dir.),. Intus et foris : une catégorie de la culture médiévale?, ,, PUPS, p. 239-244., 2013. halshs-03164788

HAL Id: halshs-03164788

<https://shs.hal.science/halshs-03164788>

Submitted on 10 Mar 2021

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.

27. Conclusions *intus/foris*

Damien Boquet

Le corps, cet intime extérieur

Intus/foris est un dispositif spatial qui échappe, du fait de sa nature relationnelle, à toute désignation statique. Il se révèle donc particulièrement malléable pour signifier une multitude de rapports logiques et dialectiques dont bon nombre sont explorés dans ce recueil : intérieur/extérieur, inclus/exclu, intelligible/sensible, âme/corps, esprit/matière, sens/lettre, etc. S'entrouvre ainsi la fenêtre vers l'infinie forêt des symboles qui peuplent la culture lettrée médiévale, que l'on pense à l'exégèse latine des sens de l'Écriture ou aux raffinements allégoriques de la littérature romane, au risque peut-être pour le lecteur moderne de se laisser griser. Car, même si la structure relationnelle de la dichotomie *intus/foris* lui confère une grande puissance herméneutique, elle produira toujours l'image d'un monde fixe en ce qu'elle rabat constamment les éclats des signes extérieurs vers une vérité immuable, aussi cachée et secrète soit-elle. En effet, malgré la réciprocité de leur dépendance, les deux pôles du rapport *intus/foris* n'interagissent pas à forces égales. Si chaque intériorité n'existe que depuis le point de vue d'une altérité obligatoire, et donc constituante, il est à craindre que l'extériorité, en plus de la dépendance, souffre d'une insuffisance d'être. Tout *intus* est bien une intériorité mais tout *foris* n'est-il pas prioritairement une non-intériorité ? Dès lors, le destin du *foris* n'est-il pas de se consumer de désir pour son *intus* ou bien d'imposer son empire au prix de l'imposture ? En tout cas, ce schéma à la fois dialectique et discriminatoire pèse lourd dans la culture médiévale, tout particulièrement en raison du pouvoir structurant qu'a dans le christianisme le couple *homo interior/homo exterior*. Quand il distingue l'homme intérieur et l'homme extérieur, saint Paul¹ s'appuie sur une longue tradition philosophique qui voit dans l'homme intérieur, identifié à la raison et à la faculté de jugement moral, l'être véritable, en charge de l'homme tout entier². Il n'est pas toujours aisé de circonscrire l'*homo interior* paulinien, qui peut être associé tantôt à la rationalité, tantôt à l'être spirituel vivifié par la grâce. En revanche, nul besoin d'épiloguer sur l'*homo exterior*, entièrement rabattu sur la matière et le périssable. Pour autant, nous voyons, et c'est l'un des tout premiers plaisirs qu'offre la lecture des articles de ce recueil, que le corps-*foris* est loin de se satisfaire du rôle ingrat auquel les théologiens des premiers siècles ont tenté de le cantonner.

¹ Rm 7, 21-23 ; 2 Co 4, 16 ; Ep 3, 16.

² Voir ainsi Platon, *République*, IX, 589a et Plotin, *Ennéades*, I, 1, 10.

Qu'il soit un obstacle ou au contraire un révélateur d'une transparence intérieure, qu'il conduise l'humble et le malade vers le salut ou bien entraîne le falsificateur vers sa chute, objet de dégoût et d'admiration, docte interlocuteur de l'âme sur la scène intérieure, le corps semble bien être le lieu de rendez-vous favori des couples *intus/foris*. Comment expliquer cette omniprésence dans des champs d'études pourtant particulièrement variés ? Le fait que le recueil privilégie largement les derniers siècles du Moyen Âge et des corpus philosophiques, littéraires ou figuratifs, explique en partie ce souci pour le corps. Il reste que la rencontre entre le corps et le prisme *intus/foris* n'en demeure pas moins remarquable. On peut y voir la profondeur de l'empreinte anthropologique sur les représentations. De l'*homo exterior* paulinien, objet de toutes les méfiances, on est parvenu dans les derniers siècles du Moyen Âge à un paysage corporel complexe et mouvant. Il n'y a qu'à considérer la vogue pour les débats entre le corps et l'âme envisagée par Laëtitia Tabard. Et voilà le corps, cet extérieur radical, admis sur la scène intérieure de la conscience en fin « disputateur », usant du syllogisme et s'arrogeant même l'audace de le parodier. Mais sans aller jusqu'à une telle confusion des rôles, le corps, plus que jamais, apparaît comme le sésame pour passer d'un monde à l'autre : malgré le déguisement, c'est une disgrâce physique (son « curb nes ») qui permet à Guibourc de reconnaître *in extremis* son époux, Guillaume d'Orange. Dans le cas des saints ermites velus, c'est précisément la peau qui s'affiche comme un manifeste, comme le symbole d'une perfection intérieure. Et ne parlons pas de la physiognomonie qui transforme le corps tout entier en manuel de l'âme, jusqu'à nos organes qui révèlent nos dispositions intimes, tels les battements de cœur trahissant nos états émotifs. Les anges eux-mêmes vous le diront – avec Chirine Raveton –, le corps n'est pas un obstacle à la visée de l'âme.

Distinction

La spatialité *intus/foris* sert en premier lieu à démarquer, à signifier la distinction tout en construisant le point de vue, le plus souvent subjectif comme l'illustre Fanny Oudin au travers de l'exemple de la pratique épistolaire : la lettre définit un périmètre d'intériorité entre un auteur, dont elle extériorise cependant la pensée, et son destinataire ; tous les autres lecteurs non destinataires étant alors repoussés au *defors*. Néanmoins, la délimitation peut être tangible, ainsi dans le *Roman de Troie* scruté par Anne Rochebouet les murailles de la cité d'Asie mineure désignent-elles immanquablement les contours de l'*intus* convoité par les Achéens, ces Grecs venus de l'extérieur, au delà de la mer. L'intériorité symbolique de la cité signifie alors l'unité du pouvoir souverain de Priam, de même que la cité elle-même est décrite en partant de son centre, par un effet de renforcement de l'*intus*. Quant au campement des Grecs, il prend l'aspect d'un agrégat de tentes qui par leur discontinuité rappelle l'hétérogénéité de la coalition achéenne : « l'organisation spatiale des deux camps reflète ainsi l'organisation politique ». Cet effet de frontière se retrouve aussi dans l'étude de Léonard Dauphant où, de quelque bord qu'on regarde qui est de l'intérieur et qui est forain, la dénomination concrétise la partition, plus encore politiquement que spatialement. Mais

la démarcation spatiale n'implique pas nécessairement le conflit comme le montre Sébastien Biay à propos du rond-point dans le dispositif spatial du sanctuaire ecclésial qui délimite l'espace dévolu à l'*intus* absolu par la consécration et la célébration eucharistiques. En revanche, selon cette logique de la distinction, on n'échappe pas à une évaluation dissymétrique des deux pôles. L'*intus* est alors systématiquement du côté de l'essence et de l'identité, tandis que le *foris* qualifie le contingent, le friable, le trompeur : ainsi en va-t-il des scènes de déguisement dans la littérature épique étudiées par Blandine Longhi. Pour autant, l'impossible ipséité du couple *intus/foris* fait que le trouble d'identité n'est jamais très loin, tout comme le burlesque côtoie le drame. Nul n'est jamais à l'abri d'une tromperie des apparences, pas même celui qui en joue pour peu que la supercherie fonctionne trop bien : l'effet comique naît lorsque l'imposteur est démasqué, donc lorsque la tromperie du *foris* ne trompe pas vraiment, ou qu'un temps, puisque chacun sait (lecteur, spectateur) que le vrai et le stable sont toujours bien là, prêts à surgir. L'être vrai de l'*intus* est d'autant plus rassurant que le masque du déguisement est précisément le signe qui renvoie à cette présence. En revanche, le sourire tombe lorsque l'interlocuteur perd ce repère indispensable de l'*intus*. Il risque alors de prendre l'apparence pour l'essence, le déguisement pour l'identité, enfermé dans un cercle diabolique où le signe ne renvoie plus qu'à lui-même. Lorsqu'Ami se fait passer pour son jumeau de cœur Amile jusqu'à en épouser la promise Belissant, il commet un sacrilège. Cette tromperie d'identité lui vaut l'infamie de la lèpre, la pire des malédictions qui puisse frapper l'apparence du pécheur.

On comprend ici que la distinction n'est structurante que lorsque les deux pôles eux-mêmes conservent leur fonction propre. En ce sens, il ne faut pas accorder trop de pouvoir à la dimension spatiale du couple, laquelle exigerait d'identifier les seuils. Or, tous les auteurs du recueil le constatent, quel que soit le terrain d'expérience, *intus/foris* se dérobe devant les tentatives de délimitations simples : croit-on que le corps opaque cache nos pensées intimes aux yeux des anges ? Ce serait oublier que le véritable voile d'obscurité n'est point la chair mais la volonté de chacun. Dans un tout autre registre, Arnaud Fossier met en garde contre notre besoin de distinguer à toutes forces entre l'extériorité de la loi et l'intériorité de la conscience. Il montre avec finesse l'imbrication juridictionnelle des fors dans la pratique de la Pénitencerie Apostolique. For judiciaire et for de la pénitence semblent cohabiter jusqu'à laisser paraître une forme de confusion. Mais cette confusion-là risque bien de ne renvoyer qu'à ce que l'auteur appelle la « téléologie de la modernité » qui exige de séparer les deux horizons juridiques, entre for interne et for externe. Ici le couple *intus/foris* offre toute son utilité herméneutique puisqu'il permet de reconfigurer une logique que la partition des juridictions avait mise à mal : ainsi certaines fautes qui semblent relever du for externe, telles les unions consanguines, sont réservées au for de la confession pour peu que le fait soit demeuré « occulte ». C'est donc moins la nature du délit que sa qualité, secrète ou pas, qui détermine le choix de juridiction. Même la frontière entre les Grecs et les Troyens est moins une localisation qu'une revendication, un entre-deux mouvant et imaginaire qui est produit par la dialectique du conflit.

Relation

Ainsi, non sans quelque paradoxe, la dichotomie *intus/foris* signale-t-elle sa capacité à *faire lien*, et donc à produire un monde ordonné, quitte à entrer dans la ronde infinie où chaque chose en figure une autre. Le monde visible est ainsi chargé de signes. Certains sont des avant-goûts du charisme caché qu'ils désignent, selon le principe platonicien, repris par saint Augustin, qui veut que la perception sensorielle du beau préfigure la perfection essentielle du vrai. Les théologiens médiévaux, Anselme de Canterbury et plus tard Pierre Lombard ou Thomas d'Aquin, interrogés par Matthieu Raffray, s'appuient alors sur la notion de « similitude » pour désigner l'ensemble des voies par lesquelles les réalités créées manifestent les secrets de Dieu. Mais ce qui est vrai à l'échelle macrocosmique se vérifie tout autant à l'échelle restreinte du microcosme humain. À ce titre, le traité de physiognomonie d'Aldebrandin de Sienna étudié par Michele Bellotti rend parfaitement compte de cette « sémiotique de la correspondance » qui marque profondément la pensée médicale médiévale, laquelle ne fait que prolonger dans ce domaine les héritages antiques et arabes. Comme le rappelle Dominique Boutet dans l'introduction de ce volume, l'homme et ses humeurs, le monde et ses éléments, l'univers et ses corps célestes interagissent constamment les uns avec les autres, dans une continuité d'équilibres incertains. Ce jeu platonicien de la correspondance rencontre alors le naturalisme aristotélécien. L'homme est tout entier lisible, sa morphologie révèle les dispositions de son âme. Mais, le lecteur averti ne se limitera pas à distinguer des tendances à partir des traits du visage et des dispositions des membres, il cherchera à reconstituer une histoire de vie. M. Bellotti parle du passage d'une simple « sémiotique de l'extérieur » (les signes corporels révèlent les dispositions intérieures) à une « sémiologie physiognomonique » au sens d'une herméneutique de la nature humaine mais celle-ci, loin d'être aliénante, incite à la correction. Car l'homme pathologique s'éduque, disent en substance la *Phisanomie* d'Aldebrandin ou encore le *Secretum secretorum* : la propension au péché que révèlent les traits extérieurs n'est pas nécessairement un stigmate de plus de la malédiction de la chair. Le signe ne ment pas mais il ne rend pas compte de l'acquisition des vertus, de l'éducation de soi. Ainsi sont préservées tout à la fois la science – l'interprétation du visible conduit au vrai – et la morale qui veut que le *foris* ne puisse jamais être la vérité de l'*intus*.

En revanche, rien n'empêche que les chemins soient complexes et sinueux comme le montre la symbolique de l'hirsutisme saint dans l'iconographie de l'ermite Onuphre et de Marie l'Égyptienne. On touche ici à un autre *topos* religieux de la relation *intus/foris*, que Florent Pouvreau qualifie d'« esthétique des contraires », lorsqu'une laideur extérieure manifeste une perfection intérieure. Par les chemins détournés de la contamination des registres de représentation, la pilosité apparaît comme une merveille de l'ascèse, ce qui signifie aussi qu'elle conserve son caractère fondamentalement étrange aux yeux du fidèle : comment imiter un tel charisme ? L'image du saint hirsute, support de la piété du fidèle, joue alors pleinement son rôle de véhicule d'intériorisation de la foi tout en signifiant la quasi-inaccessibilité de la perfection représentée. Sur un mode plus quotidien, Pauline Labey fait un sort au classique dilemme concernant la

place des malades dans les communautés monastiques. Sagement, elle invite d'abord à ne pas confondre les registres : la littérature didactique, qui ne cesse de lier maladie et péché, laisse place dans les pratiques coutumières à des considérations bien plus pragmatiques où l'on place le malade en retrait simplement pour ne pas perturber le cérémoniel du quotidien. Le tout construit un portrait nuancé du malade, qui peut être exclu physiquement – ainsi du chapitre par exemple – sans qu'il faille y voir pour autant une exclusion symbolique de la communauté. Car il est bon aussi de rappeler que parfois le jeu *intus/foris* n'est pas discriminant et qu'un équilibre non conflictuel peut naître d'une alternance de l'un à l'autre.

Circulation

Le couple *intus/foris* pose donc des balises cognitives et morales qui font sens en étant reliées, confrontées. Mais il faut comprendre que la relation créée dans le même temps un « sens de circulation ». Une fois établi, le lien *intus/foris* entraîne le lecteur ou le spectateur dans un mouvement, parfois centrifuge (c'est la confession définie comme « mouvement d'extériorisation progressive » par L. Tabard), la plupart du temps centripète (ainsi l'expectoration pénitentielle prépare-t-elle à l'incorporation eucharistique). En ce sens, le vêtement d'humilité que doit revêtir le pénitent est, selon Marie-Emmanuelle Simon, conjointement un exercice de vertu, donc un outil d'intériorisation au début du processus de conversion, et un signe qui proclame le nouvel état après la confession. La discipline extérieure oriente vers la vertu et la vertu appelle la discipline dans une prise d'habit *continué*. Bien sûr, le socle platonicien de la pensée religieuse confère une prééminence aux processus d'intériorisation mais, ainsi que le montre M. Raffray, le recours à la notion aristotélicienne de relation procure aux scolastiques un outillage complémentaire qui leur permet de penser la respiration divine du monde : la création, selon Thomas d'Aquin commentant les *Sentences* de Pierre Lombard, manifeste *ad extra* les processions divines tandis que la Rédemption ouvre la voie du retour. Les pôles extrêmes de l'*intus* et du *foris* s'effacent alors devant la dynamique de l'*exitus* et du *reditus* qui raconte l'histoire du salut. Ainsi que l'exprime clairement le tableau de synthèse proposé par Delphine Carron, entre l'être de l'*intus* et le paraître du *foris* il y a le mouvement du faire : les *facta* sont des signes extérieurs de l'intériorité, et à ce titre des remparts possibles contre l'hypocrisie, mais ils sont surtout les agrafes qui tiennent ensemble le composé humain, un recours contre le monstre *intus Nero foris Cato*. Dès lors, on n'est pas si loin de la tentative eckhartienne, explorée par Véronique Decaix, de réconciliation de la contemplation et des œuvres, de Marie et de Marthe : si l'homme parvient par un complet délaissement de soi à mériter la grâce d'inhabitation, alors même ses œuvres seront pure passivité. Elles seront œuvres de Dieu puisque Dieu opère en lui. Tel est le principe de la « théopathie » qui fusionne *intus* et *foris*, et interrompt d'une certaine façon l'étourdissement de la circulation.

Dans leur diversité de sujets et de traitements, les études de ce recueil confirment à quel point les hommes du Moyen Âge concevaient leur identité, qu'elle soit

individuelle ou collective, dans la relation et l'interdépendance, entre le corps et l'âme, l'étranger et le familier, l'ici-bas et l'au-delà, sous la menace permanente de la fragmentation. Et cependant, on a bien le sentiment que ce constant balancement, ce jeu assumé de « déséquilibrisme » entre l'*intus* et le *foris* a été un puissant ferment de stabilité.