



> Le lycée Chateaubriand

Alain Trouvé : Parole mesurée et démesure de la parole dans *Gargantua*.

Conférence prononcée au Lycée Chateaubriand de Rennes le mardi 2 décembre 2003.

Mise en ligne le 3 décembre 2003.

Alain Trouvé est professeur agrégé de lettres. Il enseigne au Lycée Chateaubriand, dans la classe préparatoire à l'École normale supérieure de Lyon.

© : Alain Trouvé.

Voir sur ce site la conférence d'Alain Trouvé prononcée le 7 novembre 2006 sur *Puissances et impuissances de l'imagination dans Un amour de Swann*.

---

## Parole mesurée et démesure de la parole dans *Gargantua*

### 1. Pourquoi la parole ?

S'il est parmi les livres de Rabelais un livre « poly et formé selon l'art », pour reprendre une expression de Montaigne (*Essais*, I, 28 « De l'Amitié »), un livre solidement composé dont la leçon semble claire, en tout cas plus transparente que dans les autres volumes du cycle gigantal, la critique s'accorde en général à penser que c'est bien le *Gargantua*[1]. De fait les grands problèmes du temps — l'éducation, la guerre, la religion, le pouvoir — y sont abordés, toutes les lectures modernes en conviennent, dans le sillage d'Érasme et de Lefèvre d'Étaples, selon les préceptes de l'Évangélisme, ce courant de pensée qui s'est développé vers les années 1520 dans ce qu'on a appelé le cercle de Meaux, autour de l'évêque Guillaume Briçonnet et de Marguerite de Navarre, la propre sœur du roi François I<sup>er</sup>.

Rabelais, exprimant ainsi dans le second de ses « romans » l'essentiel de ses convictions humanistes, prêcherait pour la paix contre la guerre, pour une éducation raisonnée contre les méthodes abrutissantes de l'enseignement scolastique, pour le

modèle d'un roi-philosophe dévoué à Dieu et à ses sujets contre les ruineuses ambitions des rois de guerre, pour la mise en pratique d'un message chrétien authentiquement intériorisé contre la dévotion formaliste de l'Église temporelle et les gloses infinies des textes sacrés où les vaines disquisitions de la dialectique sorbonagre se voient préférées à la fervente écoute de la pure et simple parole de Dieu. En somme, s'il fallait rattacher plus nettement ces orientations à l'intitulé de votre programme, on pourrait dire que Rabelais dans son *Gargantua* — œuvre à bien des titres engagée et militante — dénonce fermement diverses manifestations de la démesure, qui sont toutes, peu ou prou, l'effet de l'arrogante et sacrilège présomption humaine, afin d'opposer systématiquement à ces dangereux dévoiements une éthique humaniste de la mesure fondée sur une restauration des « bonnes lettres » et sur une compréhension rénovée du message évangélique.

Tout cela est sans doute, à voir les choses en gros, exact. Pour autant, faut-il en conclure que la parole, par-delà sa remarquable orchestration polyphonique, tendrait dans *Gargantua* à l'univocité, dès lors que l'ouvrage serait porteur d'une leçon aussi substantielle et qu'un prosélyte ardent, doublé d'un bon pédagogue, ne saurait se permettre d'être sibyllin ?

En vérité une conclusion aussi hâtive reviendrait à ignorer la dimension proprement fictionnelle de notre récit, qui n'est ni un traité dans le genre de ceux d'Érasme, ni un essai au sens où l'entendra Montaigne. Rappelons en particulier cette évidence<sup>[2]</sup> qui change complètement la donne : ce n'est pas Rabelais qui s'exprime dans *Gargantua*, mais un narrateur omniprésent Alcofrybas Nasier. Or ce personnage, censé être l'historiographe attitré de la maison d'Utopie et de ses rois géants, n'est aucunement un double de Rabelais, et moins encore son porte-parole. Il n'est qu'une *persona* comique, beaucoup plus proche par sa verve oratoire, son érudition encombrante et son aplomb inentamable, de l'image d'un Sophiste, selon l'acception péjorative donnée par Platon à ce terme, qu'il ne l'est de celle d'un humaniste tenant des thèses que nous venons d'évoquer. De Janotus à Alcofrybas il n'existe pas, tout bien considéré, de différence majeure, l'un et l'autre étant à leur façon de grands jaseurs et beaux bailleurs de balivernes. Partant, quel crédit accorder à une narration ainsi mise à distance ? Est-on sûr de pouvoir la lire, sinon au premier degré, du moins avec l'assurance d'en dégager une leçon qui fût sans équivoque ?

C'est fort douteux. Et d'autant plus douteux que d'autres données fictionnelles contribuent à réintroduire dans ce livre, où l'on affirme habituellement pouvoir déchiffrer sans trop de peine le fond de la pensée rabelaisienne, une problématique de langage

trop commodément évacuée. Il suffirait de constater, pour se convaincre que tout ne va pas de soi, que le récit des aventures gargantuesques est encadré, cela a été souvent noté, par deux énigmes — les fanfreluches antidotées et l'énigme en prophétie — qui attestent que le sens de l'ouvrage est un sens en fuite, travaillé par l'équivoque et l'ambiguïté. Il est de surcroît évident que la composition même de la fable, fondée sur une constante opposition des contraires, prétexte à des renversements systématiques, relève d'une forme de jeu essentiellement littéraire qui devrait inciter à la plus grande prudence quiconque prétendrait fixer en toute certitude les idées de Rabelais.

Ainsi, s'il est indéniable que, de toutes les antithèses qui structurent la chronique gargantuine — paix/guerre, bonne/mauvaise éducation, superstition/ vraie foi, etc. — la confrontation entre les notions transcendantes de mesure et de démesure compte parmi les plus importantes, il apparaît assez vite que ces termes sont loin de recouvrir, ne serait-ce que sur le plan éthique, un partage manichéen entre des agissements ou des façons d'être recommandables et d'autres qui seraient à réprouver.

Pourquoi alors avoir choisi, afin d'étudier les principes et les effets de ce brouillage axiologique, le biais, étriqué en apparence, de la « parole » ?

La première justification va de soi, et résulte d'un constat platement formel et statistique. Ça parle beaucoup dans *Gargantua*, depuis le conteur qui prend en charge le récit et s'identifie dès le prologue à un bonimenteur de foire, jusqu'aux personnages, qui bavardent, haranguent, dogmatisent, polémiquent, s'éjouissent ou s'insultent à l'envi, quels que soient leur rang dans la fable ou leur importance dans le récit. Aussi bien l'œuvre de Rabelais, volontairement très proche de la tradition orale, est-elle plus encore à écouter qu'à lire (la parturition de *Gargantua* par l'oreille vaut symbole à cet égard). Si l'on s'en tient à ce constat, toutefois, on est renvoyé à la problématique de l'oralité, largement défrichée par Mikhaïl Bakhtine qui a montré en son temps tout ce que le récit rabelaisien devait au langage carnavalesque de la place publique. Cette question de l'infusion du style parlé dans la prose écrite n'est évidemment pas celle qui m'intéresse ici. D'une part parce qu'elle est largement biaisée. Il est constant que le schéma bakhtinien d'une écriture de la parole, qui ferait droit à l'expression d'une culture populaire déclassée et contestatrice envers la culture savante des « gens de bien », ne tient pas<sup>[3]</sup> ; outre que l'oralité dans le texte littéraire est nécessairement une oralité fictive, retravaillée dans et par l'écriture.

D'autre part, le phénomène de l'oralité ne se confond pas, comme on le fait trop souvent à propos de *Gargantua*, avec le phénomène de la parole. La parole n'implique pas simplement que quelqu'un parle ou que des voix se fassent entendre. L'actualisation

de la langue en « parole » traduit un changement d'ordre absolu et pas seulement un changement de modalité d'expression. La parole est événement et ouverture, parce que les signes, au-delà des règles combinatoires ou des réquisitions sociales qui commandent leur agencement, acquièrent en elle la dimension de l'unique. De fait dans la parole se révèle un moi, projeté dans les mots et pour cette raison distinct de lui-même, ainsi qu'un monde, déjà constitué mais simultanément produit par l'acte d'énonciation. Dans la parole, dans la parole authentique, rien n'est donc purement reproduit, ni le sujet, ni le monde. Les signes qui s'actualisent en elle deviennent alors mobiles dans leurs assemblages et problématiques dans leur valeur. Or c'est précisément parce qu'il donne presque toujours aux propos de ses personnages la saveur d'un idiolecte, saveur qu'ils perdent dans des emplois sclérosés et désincarnés du langage (gloses pesantes, scolies érudites, sophistique formaliste, etc.), que Rabelais nous fascine. De fait, dans ces emplois singuliers de la parole, même lorsqu'ils reprennent en apparence des discours ou des idées constitués (l'évangélisme érasmien, la *païdeïa* humaniste...), nous allons voir que le sens s'ambiguïse, se complexifie, se ramifie. Il ne devient pas exactement insaisissable, mais il laisse subsister des restes tensionnels, et par là il résiste aux entreprises réductionnistes que dénonce le prologue de *Gargantua* en accusant les glossateurs d'Ovide et de Homère, obsédés de significations allégoriques. Et c'est précisément cette résistance de la parole qui va nous obliger à chercher « un plus haut sens » (85), sachant que ce célèbre *altior sensus* désignerait alors moins un terme à atteindre, que le sens même d'un effort à accomplir.

Mais revenons pour l'heure aux manifestations de la parole dans notre livre. Ce qui me semble intéressant ce n'est pas tant la fréquence et l'ampleur des passages parlés, c'est que l'action se confond la plupart du temps dans *Gargantua* avec l'exercice de la parole. Et c'est, par suite, l'inventaire étonnamment divers des types et des pratiques discursives dressé par Rabelais dans ce roman : propos de table, harangues, débats, discours, lettre, « cry » de batteurs d'estrade, etc.

Si faire, pour l'essentiel, c'est dire, et s'il arrive même, comme à Thélème, que dire ce soit faire, pourquoi ne pas faire l'hypothèse que le champ d'investigation privilégié du *Gargantua* serait, en définitive, les formes et les usages de la parole ? Celle-ci semble bien constituer le creuset où fusionnent tous les sujets débattus. Loin d'être le seul vecteur de la pensée, elle est le lieu même où celle-ci s'incarne et devient problématique. De ce que les pratiques de la parole constituaient le point névralgique où les ambivalences du texte rabelaisien se révélaient particulièrement sensibles, je n'avais que l'intuition en proposant le titre de cette conférence ; son propos est maintenant d'essayer

de fonder cette intuition en raison.

Une dernière remarque avant d'entrer dans le vif du sujet. Vous aurez noté que, si j'ai pris la peine de distinguer la parole de l'oralité, je n'ai pas défini ce que l'on pouvait *a priori* entendre par une mesure ou une démesure de la parole. On aura deviné que la latitude sémantique de ces deux termes, appliqués à l'objet que j'ai choisi, est assez grande et peut-être même un peu floue. Ainsi les critères d'une parole mesurée peuvent-ils être d'ordre rhétorique (brièveté, convenance, disposition ordonnée, qualité de la performance...), éthique (sagesse, honnêteté, patience, générosité...), rationnel (pertinence, cohérence, force démonstrative...), juridique (conformité à la loi, au droit des gens...), spirituel (charité, fidélité aux textes évangéliques, attention à l'esprit plutôt qu'à la lettre...), etc. Mais ces catégories, difficilement dissociables parce qu'elles se chevauchent presque toujours, seront mobilisées et précisées au cours de l'analyse, ce qui m'évitera de prolonger ce long préambule.

Afin de donner une première idée des jeux réglés de l'ambivalence qui affectent dans *Gargantua* les notions de mesure et de démesure, et pour montrer que cette ambivalence procède pour une large part d'une réflexion aiguë sur les modalités et les enjeux de la parole, je vais commencer par évoquer le parcours du rejeton de Grandgousier, depuis sa petite enfance jusqu'à son intronisation, au moins implicite.

## 2. L'éducation d'un prince

*Gargantua* est au premier chef un roman d'éducation ; le roman de l'éducation d'un prince. Le récit de cette éducation, qui ne semble achevée qu'à la toute fin du livre, retrace un processus conjoint, évidemment symbolique, d'hominisation et d'humanisation. C'est dire qu'on suit apparemment la marche d'un progrès, conduisant d'un pôle plutôt marqué par la démesure à un pôle plutôt marqué par la mesure. Précisons un peu cela.

S'agissant du processus d'hominisation, il traduit le recul progressif du motif gigantesque, dont Rabelais exploite d'abord à fond la *vis comica* pour le délaissé peu à peu jusqu'au point où son personnage ne semble plus très différent d'un homme ordinaire, si ce n'est qu'il incarne en même temps l'idéal du « beau prince » fantasmé par la Renaissance. De la démesure — au sens que recouvre le terme grec d'*ametria* — à la juste mesure humaine, l'hominisation du géant, qui est le nécessaire corollaire de sa formation intellectuelle et politique, a été observée par la plupart des critiques. Je n'en détaillerai donc pas les étapes sinon pour faire droit à une possible objection,

généralement passée sous silence. La belle linéarité du schéma de l'humanisation semble en effet perturbée par la réapparition du comique gigantal aux chapitres 34 à 36 (dans l'édition de 1535 retenue par Defaux). On y voit la jument de Gargantua noyer du puissant jet de son urine la soldatesque picrocholine, puis Gargantua lui-même effondrer les murailles d'une forteresse à coups de bourdon ; pour finir notre géant mange en salade six pèlerins égarés dans la bataille. Certes Rabelais, ou son narrateur, ne pouvait complètement faire mine d'oublier que Gargantua demeurerait un géant, ni renoncer tout de bon aux plaisirs de la démesure bouffonne. Mais loin de démentir le processus que nous avons brièvement rappelé, il apparaît que ces épisodes facétieux revêtent un sens symbolique, qui transcende les effets comiques de l'*ametria* et démontre que le gigantisme corporel a sensiblement changé de nature et de fonction, pour signifier en fait une forme superlative de la mesure. D'une part on remarquera que le motif farcesque du pissefort est cette fois déplacé du géant vers sa jument ; en outre, lorsque Gargantua avait compassé « deux cent soixante mille quatre cent dix et huit » badauds, « sans les femmes et petits enfants » (201), ce n'était que « par rys » (d'où comme vous savez l'imposition du nom à la capitale). Dans le chapitre 34, la démesure gigantale n'est plus seulement ludique ; elle facilite le châtiment de l'hubris guerrière ; elle exprime donc, sur un mode certes burlesque, la force supérieure du droit et de la justice. Cette idée que le thème gigantal figure essentiellement désormais une souveraineté de la mesure est confirmée par l'épisode des pèlerins. Ce que Gargantua met sans y prendre garde dans sa bouche, ce sont moins des individus que des modèles de discours, puisque ces « pauvres hayres » incarnent, comme on le verra au chapitre 43, quelques cibles chères à l'Évangélisme : croyance superstitieuse dans la vertu des reliques, culte des saints, pratiques magiques... En la bouche du géant, qui servait surtout jusqu'alors à humer le piot et à bâfrer force tripes et gaudebillaux, c'est aussi l'organe de la parole souveraine qu'il faut désormais saluer. Ayant été avalés puis extirpés à l'aide d'une cure-dents, nos pèlerins seront plus tard (chap. 43) admonestés comme il convient par Grandgousier. Nous comprenons alors que la bouche du géant est devenue, à l'instar du livre, le lieu où sont assimilées pour être corrigées, c'est-à-dire ramenées à leur juste mesure, toutes les « prédications diaboliques » (399), autrement dit tous ces discours démesurément mensongers, qui « infectionnent les âmes des pauvres et simples gens » (ibid.).

Voyons à présent le processus d'humanisation, qui fait cortège à celui de l'humanisation, en mettant surtout l'accent sur la question qui nous occupe, celle de la parole.

La naissance de Gargantua est d'ores et déjà celle d'un *homo loquens* qui, en

s'écriant « à boyre ! à boyre ! à boyre ! », fait son entrée dans la société par l'oreille certes, mais aussi par la bouche, les deux organes, par conséquent, qui sont essentiels à la parole. Entrée remarquable à plusieurs titres. Les premières paroles de Gargantua sont immédiatement signifiantes et originales, en effet, puisqu'elles se distinguent des « mies, mies » (125) proférés d'ordinaire par les enfants, et qu'elles sont aussitôt marquées du sceau de la convivialité pantagruélique. Elles dénotent donc une puissante idiosyncrasie et une inventivité qui vont frapper les proches de Gargantua durant toute son enfance. Deux épisodes exemplaires à cet égard : celui des chevaux de bois (au chap. 11) qui révèle en Gargantua un étonnant « causeur » et « jaseur » à « la bouche fraîche », et celui de la merveilleuse invention d'un torchecul. Ne pouvant m'étendre sur le premier, sans risquer de verser dans la démesure propre au conférencier passionné de son sujet, je m'attarderai simplement sur le second.

La verve scatologique du chapitre 12 consacré au torchecul, pour être au moins aussi drôle que l'épisode des chevaux, s'avère d'ores et déjà problématique. Gargantua fait certes preuve d'une merveilleuse inventivité en renouvelant la vision de ces objets quotidiens que le lecteur découvre avec délectation sous un tout autre jour en les imaginant destinés à un usage aussi improbable : cache-nez, feuille de choux, pantoufle, panier, chapeau à poil, poulet, sac d'avocat, et tant d'autres encore, pour finir avec le plus parfait parce que le plus voluptueux de tous, un « oyson bien dumeté, pourveu qu'on lui tienne la tête entre les jambes ». Il semble permis d'interpréter cette célèbre page comme une figuration imagée de la créativité langagière de Gargantua, dans la mesure où ses expériences ne sont pas sans évoquer le mécanisme de la catachrèse, par lequel un nom désignant un objet s'emploie pour en désigner un autre qui présente avec lui un rapport d'analogie (ex. le bec d'une plume) ; ce sont en quelque sorte des translations métaphoriques qu'opère le géant en manipulant les choses comme les figures permettent de manipuler les mots. On pourrait également faire une lecture bakhtinienne de ces propos torcheculatifs en y reconnaissant le projet rabelaisien d'une régénération de la parole, retrempée, si je puis dire, au fondement du rire populaire et irrévérencieux constitué par le « bas corporel ». Il est vrai que la paillardise ne recule ici devant aucun tabou, Gargantua arborant fièrement la joie qu'il éprouve à ne s'embarrasser d'aucune mesure : le chapitre 12 nous transporte bel et bien dans un lieu d'aisance, et l'on sait que les écrivains classiques (La Bruyère en particulier) condamneront cette libre parole ordurière qui leur sera devenue quasi étrangère.

Mais dès lors, un problème surgit. Pour inventive qu'elle soit, la parole de Gargantua demeure totalement inféodée au corps ; elle est celle d'un enfant bloqué au stade anal.

Grandgousier, tout époustoufflé qu'il est par le merveilleux entendement de son fils, devra donc bientôt déchanter. De fait, ayant confié l'éducation de son garçon à quelques « vieux tousseux », qui ne feront que l'engoncer un peu plus dans cette dévotion aux jouissances du bas corporel, il découvre, après des années d'apprentissages infructueux, que Gargantua, devenu « niays, tout resveux et rassoté », ne sait pas parler. Il est finalement resté un « infans », l'enfant étant étymologiquement celui qui ne s'est pas encore intégré à l'économie sociale de la parole (*infans* = sans éloquence, qui ne parle pas).

C'est là ce que démontre la confrontation avec le page Eudemon, moment de crise capital dans l'éducation de Gargantua (la guerre, comme son sait, sera la seconde épreuve critique de cette éducation d'un prince). Eudemon, « le bien doué », est présenté par son maître comme ayant, après seulement deux années d'étude (contre cinquante six pour Gargantua !), « meilleures parolles, meilleur propos [...] meilleur entretien et honnesteté dans le monde » (191). Du polisson au policé, ce sont donc deux habitus et deux types de discours qui vont se trouver confrontés. Vous aurez sans doute remarqué qu'on n'entend pas vraiment Eudemon parler ; le narrateur ne répercute qu'allusivement la teneur de son discours, mettant plutôt en valeur la convenance de la posture et des gestes à la situation, la clarté rigoureuse du propos, la grâce et l'intelligibilité sans faille de l'élocution ; il est évident que le page suit à la lettre les préceptes d'une action parfaite selon les traités de l'ancienne rhétorique, de sorte qu'il évoque naturellement les meilleurs orateurs du passé, Cicéron en tête. Cette valorisation de la forme plus que du contenu est peut-être l'indice que cette parole exemplairement mesurée, rhétoriquement codifiée, est un peu creuse, désertée par le sens. Qu'on ne s'y trompe pas cependant ; la belle prestation d'Eudemon souligne l'importance dans la sociabilité mondaine et humaniste de l'honnêteté, de l'élégance, de la politesse, éminentes valeurs, et conjointes, d'une mesure à la fois éthique, sociale et esthétique. Pour qui en douterait, la réaction de Gargantua nous délivre la vraie signification du discours d'Eudemon (nous aurons bientôt l'occasion de vérifier que cette mise en scène de la réception de la parole est un procédé souvent employé dans *Gargantua* pour signifier au lecteur la valeur de sa mesure et/ou de sa démesure). L'élève de Thubal Holoferne et de Jobelin Bridé se met à pleurer « comme une vache », sans qu'on puisse « tirer de luy une parolle non plus qu'un pet d'un asne mort » (191-193). Voilà qui démontre assez qu'un usage mesuré et raffiné de la parole élève vers l'humanité, cependant que l'impuissance à s'exprimer dans un langage articulé ravale à l'animalité, conception du *logos* héritée d'Aristote et du reste tout à fait topique chez les Humanistes. L'aphasie du géant atteste par conséquent la validité intellectuelle et esthétique du

modèle classique incarné par Eudemon.

Après une telle déroute, l'éducation véritable de Gargantua, sous la férule de Ponocrates, passera inévitablement par un *studium eloquentiae* car savoir inventer et prononcer un beau discours est la marque d'un esprit bien formé, tandis que l'adolescent Gargantua a jusqu'à présent surtout parlé du ventre ; il a laissé son corps s'exprimer, s'est plié à ses exigences, faute de parvenir à le dominer comme Eudemon. Le corps et ses appétits ne sauraient donc fournir, à eux seuls, j'insiste sur ce « à eux seuls », car on reviendra sur ce point, une juste mesure de la parole.

On conçoit sans peine que, dans le cursus éducatif élaboré par Ponocrates, lequel est, je le rappelle, essentiellement conçu comme « une institution en lettres », l'écoute des orateurs chevronnés forme une part importante de l'apprentissage. Ne pouvant, faute de temps, m'étendre sur les méthodes de Ponocrates, qui prouveraient cependant que la fameuse mesure de l'éducation humaniste subit ici la pression ludique et déformante du thème gigantal pour devenir une folle démesure, je bondis directement à la preuve la plus manifeste de l'efficacité et du succès de l'enseignement ponocratique. Il s'agit bien entendu de « La concion que fit Gargantua es vaincus », autrement dit de ce beau morceau d'éloquence que déploie, au chapitre 48, le géant devant les troupes de Picrochole, battues à plate couture et que l'on suppose désormais attentives à une parole juste et mesurée. Avec ce discours nous tenons la preuve que Gargantua a non seulement retenu les leçons de Ponocrates, mais qu'il est désormais passé maître dans l'art de représenter noblement et de conduire rationnellement sa pensée. Plus que jamais, maîtriser la parole c'est maîtriser le monde, conjurer l'immonde, instituer l'ordre dans la cité. La concion de Gargantua fait désormais entendre la parole souveraine d'un roi de paix ; Grandgousier s'efface et c'est son fils, implicitement élevé sur le trône, qui fonde l'abbaye de Thélème en usant de la parole instituante du nomothète. Celui qui va bientôt donner la loi, aura d'abord appris à respecter les lois d'un discours bien conduit, conformément aux meilleurs préceptes de l'art oratoire.

Nous sommes donc très loin, dans cette concion, de la parole quotidienne et de l'improvisation débridée. Il est d'ailleurs significatif que les grands moments d'éloquence académique en style cicéronien se concentrent dans *Gargantua* sur des passages décisifs pour la pensée humaniste : outre cette concion, la lettre de Grandgousier à son fils et la harangue de l'ambassadeur Ulrich Gallet. Dans les trois cas, il s'agit d'un emploi absolument anti-sophistique de la parole, en des instants dramatiques et solennels où sont en débat des valeurs cardinales, touchant à la paix, à la raison, à la sagesse, à la justice, autant dire aux sources vives de la mesure dans l'exercice du pouvoir ou de la

pensée. Et même si Rabelais se plaît ailleurs à dénoncer les procédures stéréotypées d'une pensée scolastique baignée de références aristotéliennes, c'est bien dans le moule antique que se coulent les argumentations qu'il met en la bouche de ses « porte-parole », dans la mesure où ceux-ci recourent également à des méthodes rhétoriques largement éprouvées, transmises par l'école et la tradition.

Comme il faudrait mobiliser tout l'arsenal déployé dans les traités de rhétorique pour établir en quoi « la concion » de Gargantua est un modèle de discours en langue cicéronienne, je vous épargnerai cette démonstration. Admettons-le sans preuves, et revenons maintenant sur cette éducation d'un prince, humanisé par une formation à la parole juste et mesurée.

Un des effets inaperçus de l'éducation ponocratique, c'est qu'elle réduit pendant longtemps Gargantua au silence. Du moins dans la fable, dont la forme vient ainsi quelque peu mettre en question le contenu. Au temps de sa prime enfance et de sa première éducation sophiste, Gargantua, on l'a vu, parlait avec une superbe et joyeuse faconde. Même dans le chapitre 20, où il retrace pour Ponocrates la discipline imposée par ses précepteurs sorbonages, il se montre encore capable de justifier plaisamment cette « vitieuse manière de vivre » (237). Dans les chapitres 21 et 22 on ne l'entend plus, et il n'est d'ailleurs désigné par son nom qu'au tout début, et à la toute fin de ces pages consacrées à sa nouvelle éducation, en quoi l'on peut voir un signe de sa dépersonnalisation et de sa banalisation. Aphasie provisoire certes, puisque la suite prouve qu'il a appris à parler « éloquemment », mais aphasie tout de même. De sorte que ce que Gargantua a gagné d'un côté, il semble bien l'avoir perdu de l'autre, car le voici désormais incapable de verbaliser ses opérations corporelles avec cette impayable verdeur carnavalesque dont il faisait preuve naguère encore.

Le récit de l'éducation de Gargantua nous offre donc à méditer une sorte de chiasme axiologique qui confirme l'ambivalence des notions de mesure et de démesure et la mouvance des frontières qu'elles seraient censées établir entre le bon et le mauvais. Au début, l'indistinction catastrophique mais ô combien réjouissante du corps et de la parole ; à la fin, après la socialisation rectificatrice de l'éducation ponocratique, la mesure d'une parole cicéronienne, mais sans drôlerie ni créativité, pour la raison, ainsi que le suggérera l'oubli des cuisines dans le plan de l'abbaye de Thélème, qu'elle semble ne plus faire droit aux légitimes plaisirs de la bouche... et d'ailleurs. Comment le pantagruélisme pourrait-il s'accommoder d'un pareil déficit, et comment l'humanisme pourrait-il ne pas valoriser une telle évolution ?

Or il s'avère que cette ambivalence de la parole mesurée et/ou démesurée, affecte à peu près toutes les mises en œuvre de la parole dans *Gargantua*. Mais cela demande à être prouvé, car on inclinerait facilement à croire que certains discours sont des exemples peu contestables d'une parole démesurée et condamnable (Janotus, Picrochole), tandis que d'autres (Ulrich Gallet ou les Thélémites par exemple), paraissent s'offrir comme des modèles vantés de parole sage et mesurée. J'aurais aimé avoir le temps de procéder à la manière de Rabelais, par rapprochement successifs de couples antithétiques. Mais faute de pouvoir les étudier tous, je me bornerai à confronter les harangues de Janotus et de Gallet afin de voir ce que pourrait donner à penser ce jeu d'oppositions visiblement concertées entre une parole mesurée et une parole démesurée, non sans ménager un possible rebondissement de l'interrogation par la suite.

### 3. *Le sophiste et le pacifiste : Janotus et Ulrich Gallet*

S'il y a bien, dans *Gargantua*, deux paroles démesurées et folles, éthiquement, rhétoriquement, spirituellement ou politiquement inadmissibles, ce sont bien celles de l'ineffable Janotus de Bragmardo et du bilieux Picrochole. Le premier, résume à lui seul la bêtise et la suffisance des théologiens sorbonagres, le second l'inquiétante *hubris* des rois de guerre comme l'atteste la récurrence dans ses propos de l'expression « plus outre », évidente allusion à la devise de Charles Quint. On ne peut nier que cette mauvaise démesure ne se lise dans le contenu de leur parole, mais aussi qu'elle ne se marque apparemment dans sa forme. C'est cette forme, dans la harangue de Janotus, qui va d'abord retenir notre attention (chap. 18).

Je ne crois pas que ce soit au niveau de la satire des docteurs de Sorbonne, des clercs nigauds ou des procès interminables qu'il faille ici chercher un plus haut sens, car ces cibles satiriques sont tout à fait topiques dans la farce et pas seulement dans la littérature humaniste. En revanche l'enjeu critique de cette parade sophistique me semble porter, précisément, sur l'extrême danger que représente, en soi, un usage dévoyé de la parole, véritable sujet en abyme dans ce discours pour le moins décousu.

L'intérêt paradoxal de cette harangue où tout, forme et sens, est absolument privé de mesure, c'est en premier lieu qu'elle est particulièrement « travaillée » (à la fois élaborée et torturée). Maître Janotus a, il est vrai, matagrabolisé son discours durant 18 jours (de *mataios*, vain + grabeler, du bas latin *garbellare*, passer au crible) ! Le néologisme, vraisemblablement fabriqué par Rabelais, donne déjà une idée de l'espèce de chimère à quoi aboutit ce stupéfiant montage discursif. Je ne résiste pas au plaisir de vous en relire

quelques extraits (pp. 211 et 213).

Le jeu consiste ici, pour une part, à extravaser des langages savants dans un environnement discursif trivial, où les termes deviennent étranges, insolites, réduits à leur pâte sonore. Ainsi le jargon scolastique employé pour vanter les cloches que Janotus est venu récupérer :

ceux de Bourdeaux en Brye [...] les vouloient achapter pour la substantificque qualité de la complexion elementaire, qui est intronificquée en la terresterité de leur nature quidditative pour extraneizer les halotz et les turbines suz nos vignes.

Quel déploiement de lexies barbares pour qualifier des « campanes » vantées au demeurant pour leurs vertus magiques et non spirituelles !

Autre mélange savoureux, le latin qui fait une irruption cocasse dans un contexte vernaculaire. Il se réduit à des clichés, à des chevilles logiques, à des emprunts proverbiaux ou topiques, déportés dans des énoncés où ils deviennent absurdes (Reddite que sunt Caesaris Caesari Ibi jacet lepus in nomine patris... - edepol, quoniam, ita certe...). La parole tourne à vide, se réduit à une cacophonie époustouflante de signifiants sans signifiés. À la limite, elle n'est plus que purs jeux phoniques : grâce aux onomatopées, rires auto-satisfaits, toux irrépressible, cliquetis évoquant un combat : nac petitin petetac, ticque, torche, lorne (on est très proche ici des procédés de la polyphonie imitative utilisés dans la célèbre Bataille de Clément Janequin) ; grâce également au carillon des polyptotes fantaisistes (« Omnis clochas clochabilis in clocherio clochando clochans clochativo clochare facit clochabiliter clochantes ») ; et grâce encore aux redondances induites par un radotage sénile.

Cette parodie de discours judiciaire étale un échec si complet qu'elle massacre au bout du compte chacune des cinq tâches traditionnellement dévolues à l'orateur : l'invention (montages de citations rapportées n'importe comment), la disposition (coq-à-l'âne et digressions), l'élocution (bredouillements, répétitions, onomatopées...), la mémoire (oubli de ce qui avait été pourtant bien « quoté » dans le « paperat »), et l'action (gestes ridicules, toux, etc.). C'est en cela aussi que le verbiage de Janotus est l'exact contre-modèle du discours d'Eudemon, par exemple.

L'incompétence linguistique de notre personnage est radicale. Mais loin qu'elle soit un trait superficiel de la satire, elle implique une critique qui déborde largement le type conventionnel personnifié par Janotus (celui du Stultus, du sot). L'insanité de cette parole ignorante de toute mesure, vient surtout de ce qu'elle déconnecte les mots du sens. La forme dénonce, par conséquent, une éloquence pervertie, de nouveau inféodée au corps

propre en même temps qu'à ce corps métonymique qu'est celui des théologiens de la Sorbonne — une éloquence captivée en somme par la *philautia*. L'aplomb ultérieur de Janotus, son autoritarisme féroce (envers Jousse Bandouille et les Mathurins) confirme qu'il incarne à sa manière une figure du mal, un danger réel, une menace pour l'esprit et la pensée. En lui parle une langue intransitive qui ne se soucie plus de rationalité et d'échange ; bribes de discours télescopés, formules sclérosées, proverbes inattendus, articulations logiques sans logique, autant de « paroles gelées » qui signifient la double évanescence, dans cette parole dévoyée, du locuteur et de ses destinataires. On est donc ici aux antipodes d'un usage humaniste du discours. La bêtise, en effet déshumanise ; elle détache la parole de la raison ; la toux à cet égard montre que le verbe de Janotus est soumis à de pures contraintes physiologiques, tandis que son psittacisme dénote, derrière la multiplication des références, une inculture profonde, une science sans conscience. Janotus nous aide ainsi à comprendre pourquoi les théologiens sorbonicoles sont essentiellement les adversaires du camp humaniste[4].

Mais, et c'est là que resurgit une certaine forme d'ambiguïté, la bêtise démesurée déclenche aussi le rire, et l'on sait l'éminente valeur accordée au rire dans *Gargantua* (c'est le propre de l'homme et il est toujours pour lui une salubre thérapie). Or comment nier que l'idiolecte si personnel, si typé de Janotus, ne soit, avec celui de Frère Jean justement, un des plus savoureux et des plus réjouissants de tout le *Gargantua* ? L'évocation de la réception de la harangue, reportée au chapitre suivant pour mieux d'abord livrer cette parole à sa seule démesure, nous oblige à l'admettre : « Le théologien n'eut point si tôt achevé que Ponocrates et Eudemon [les maîtres de l'art oratoire, comme par hasard !] s'esclaffèrent de rire tant profondément que en cuidèrent rendre l'âme à Dieu. » Du coup, ce qui fait question, c'est l'espèce de succès imprévisible de ce discours lamentable. Bien sûr, Janotus n'a pas obtenu la restitution des cloches, puisqu'elles avaient été rendues à leurs propriétaires avant même qu'il ait commencé de discourir, afin qu'il ne puisse tirer gloire de ses pseudos talents oratoires. Il n'empêche ; Janotus a tant fait rire la compagnie qu'il se voit tout de même récompensé, et repart chargé de présents. Rémunérée en victuailles en vêtements, la parole se voit donc accorder une valeur alors même qu'elle figurait, en raison de son non-sens, la négation de toute valeur. L'inquiétante démesure d'une parole intransitive, est par là récupérée ; le rire désamorçe sa dangerosité et la réintroduit dans l'économie des échanges humains, où elle devient prétexte à réjouissance et à convivialité (la stupidité du discours des pèlerins ne fera par rire, en revanche). Il existe donc un second degré de la démesure, qui la restitue à son humaine mesure.

L'antithèse absolue de la parole sophistiquée et maladroite, ce pourrait bien être la parole diplomatique de l'émissaire Ulrich Gallet, dépêché par Grandgousier auprès de Picrochole. On est en effet frappé par l'évidente parenté structurelle entre les chapitres 18 et 29, parenté d'ailleurs suggérée par leurs titres mêmes : La harangue de maistre Janotus de Bragmardo faite à Gargantua.../ La harangue faite par Gallet à Picrochole. On observe ainsi dans les deux cas une mise en spectacle de la parole qui en fait une sorte de parade oratoire exemplaire. Les harangues sont livrées chaque fois dans leur intégralité, au sein d'un chapitre qui leur est spécialement dédié ; elles ressortissent au genre judiciaire puisqu'elles sont à charge et demandent réparation ; elles sont formulées par des émissaires, représentant deux camps opposés (les théologiens de la Sorbonne vs les humanistes), devant des auditeurs, disposés à écouter et à s'éjourner dans un cas, à ne rien entendre et à se fâcher dans l'autre ; enfin Janotus sera récompensé par des offres supérieures à ses attentes, tandis que les demandes de Gallet (de dédommagements financiers notamment) seront vertement repoussées.

Le contrepoint est évident et il se manifeste également dans la maîtrise rhétorique de la parole. Celle de Gallet est un véritable morceau de bravoure oratoire, tout imprégné de « couleur Cicéronienne ». Cela se voit dans son impeccable ordonnancement. Exorde (§ 1) qui déplore en termes généraux le dommage causé par ceux dont on attendait « grâce et bonté ». Narration (§§ 2 et 3) qui rappelle la longue et célèbre amitié ayant uni les deux peuples depuis des générations. Argumentation (§§ 4 et 5) qui détaille les raisons pour lesquelles l'entreprise de Picrochole peut être jugée furieuse et intolérable. Péroraison enfin (dernier § 6), dans laquelle Gallet fait une offre de paix en échange d'une remise de rançon et d'otages.

On reconnaît en outre sans peine dans cette harangue une partie du riche inventaire des lieux, tournures et tropes propres à l'art de l'éloquence. Ainsi l'argumentaire de Gallet développe les principaux lieux communs judiciaires : la malice de l'acte (préjudice, intention mauvaise, violation des contrats et de la loi), et les causes de l'acte (en général on imputait le délit à des vices dont le coupable n'avait pas la maîtrise : ici la colère, la démesure, le fait de suivre des mauvais conseils, l'avidité...). Gallet joue en outre énormément sur les *pathè* qui sont des lieux propres à émouvoir les auditeurs, tels que l'amitié trahie, les dommages subis... Enfin il multiplie les procédés qui tendent à orner en même temps qu'à rendre plus persuasifs les discours d'apparat : accumulation de questions oratoires (Quelle furie... ? Où est foy ? Où est loy ? Où est raison ? etc. p. 146), constructions syntaxiques latines et multiplication des articulations logiques cette fois justifiées et pertinentes, balancement binaire des périodes ou des

syntagmes pour marteler l'accusation : Si... falloit-il.../ si...falloit-il (p. 147).

Si parfaite que soit dans la forme cette harangue de Ulrich Gallet, elle appelle une remarque, qui fait une nouvelle fois surgir une ambivalence inquiétante. Car le moins qu'on puisse dire c'est qu'elle n'a pas convaincu Picrochole et ses gens. Elle va même plutôt contribuer à les conforter dans leur résolution de poursuivre « plus outre », puisqu'ils s'imaginent que si Grandgousier cherche à pactiser, c'est qu'il a peur. Pourquoi cet échec de l'ambassadeur ? Que faut-il en conclure ?

On pourra certes juger son intervention peu diplomatique, et dans son fond agressive, malgré le caractère mesuré de la réparation demandée, car elle n'offre à Picrochole aucune excuse, aucun autre choix que la défaite. Mais l'essentiel n'est pas là puisqu'il est évident que toute autre forme de déclamation fondée sur la raison, le droit et la charité chrétienne eût rencontré le même sort. L'échec de Gallet soulève donc une interrogation plus grave, touchant à l'efficacité même du discours rationnel et de l'éloquence académique. Il est en fait peu douteux qu'en mettant en scène cet échec de la parole mesurée, Rabelais réfléchisse et veuille nous faire réfléchir là-dessus. La faillite de cette ambassade n'est certes pas sans trahir un certain désenchantement humaniste devant l'absence de souveraineté immédiate de la parole. Il est désespérant de ne pouvoir faire entendre raison à l'emporté, fût-ce en usant à la perfection du logos ; la guerre qui va avoir lieu sanctionne la déroute d'un *apte dicere* (d'un dire mesuré et approprié) impuissant à susciter un agir conforme aux valeurs qu'il entend promouvoir.

Faudrait-il pour autant voir dans cette leçon une disqualification d'un art de l'éloquence vain et inefficace parce que prisonnier de modèles rhétoriques anciens, inadaptés à la modernité du réel tel qu'il est, c'est-à-dire marqué par la brutalité ? On serait d'autant plus tenté de le penser que le triomphe ironique de la harangue lamentable de Janotus — qui atteint finalement son but malgré elle — plaiderait pour une telle interprétation. Surprenante divergence en effet, puisque dans les deux cas il y a inadéquation entre la qualité de la forme oratoire et son efficacité pragmatique (à mauvais discours réaction juste, à beau discours réaction injuste).

Mais pour expliquer cet apparent paradoxe, sans doute faut-il élargir l'horizon de réception de la harangue d'Ulrich Gallet. Car il me semble pour le moins discutable et facile de mettre son échec sur le compte d'une mise en forme de la parole inadaptée à la situation d'énonciation en ce qu'elle ne prendrait pas en compte la personnalité « cholérique » de son destinataire. En fait il convient d'y voir une leçon dispensée beaucoup plus au lecteur qu'à Picrochole. Trop de commentateurs oublient cet autre et sans doute premier destinataire de la harangue de Gallet. Aux yeux du lecteur en effet, la

beauté de la forme et la rationalité de la pensée exacerbent, à travers la mise en scène de la parole mesurée, le contraste entre la violence barbare et l'éloquence maîtrisée. Rabelais dépeint et oppose, sur le terrain esthétique, sur le terrain propre de la parole et pas seulement sur le terrain militaire, deux camps séparés par leurs pratiques discursives, et pour cela radicalement étrangers l'un à l'autre ; or la bestialité surgit précisément là où la parole est pervertie, là où l'échange fait défaut, là où l'individu demeure rebelle à toute invocation logique.

On peut certes ironiser sur la candeur d'un postulat humaniste qui ferait de la rationalité élégante du discours un vecteur de résolution des antagonismes et prétendre que Rabelais dénoncerait, en particulier avec l'échec de la harangue de Gallet, cette naïve illusion. C'est la position d'un Pierre Mari par exemple (dans son *Pantagruel et Gargantua*, aux PUF). Que l'obstination de Picrochole puisse faire office de révélateur, en démasquant l'angélisme entretenu par une rhétorique orgueilleusement confiante en ses pouvoirs, parce qu'elle est persuadée d'incarner la juste mesure dans l'esprit et dans la forme, voilà qui est tout à fait vraisemblable. Telle est précisément l'ambivalence que je voulais souligner. Cependant même sur ce point, il convient de nuancer des analyses souvent beaucoup trop raides. D'abord Grandgousier et son émissaire ne sont pas que de beaux parleurs. C'est bien le roi de paix qui décide, en dernier recours, de faire la guerre et qui prend seul la résolution d'agir (Frère Jean, le moine belliqueux, n'y entrera pour rien). De surcroît, Grandgousier est lui-même très conscient de l'efficacité limitée, face à la méchanceté et la barbarie, des belles paroles. J'en vois la preuve dans le fait qu'il anticipe, dans la lettre à son fils, l'échec du dialogue qu'il n'a pas encore entamé avec Picrochole. Voici en effet ce qu'il écrit dans la fameuse lettre à son fils, rapportée au chapitre 27, après avoir évoqué son projet de modérer, s'il se peut, la « cholère tyrannique » de son adversaire : « Pourtant, mon fils bien aimé, le plutôt que faire pourras, ces lettres vues, retourne à diligence secourir non tant moi [...] que les tiens [...]. L'exploit sera fait à moindre effusion de sang que sera possible. » Manifestement Grandgousier pressent bien qu'il ne pourra éviter la guerre. Et voici à présent ce qu'on lit au début du chapitre 28 : « Les lettres dictées et signées, Grandgousier ordonna que Ulrich Gallet [...] allât devers Picrochole... » L'ablatif absolu ne laisse aucun doute sur la postériorité de l'ambassade par rapport à la rédaction de la lettre. C'est dire que l'ordre de la narration n'entretient aucune illusion sur les chances de succès des missions successivement confiées à Ulrich Gallet.

Les tenants du dialogue et de la parole mesurée sont donc rien moins que de naïfs « jaseurs ». Voilà pourquoi, lorsque P. Mari affirme que Grandgousier et les siens

commettent une grave erreur d'appréciation en créditant Picrochole d'une capacité d'argumentation rationnelle, angélisme dont ne nous aurions pas guéris quatre siècles de violence et de barbarie (op. cit p. 95), il développe à mon sens une analyse aussi séduisante qu'erronée. La sage parole du bon prince n'a, d'abord, pas nécessairement besoin de la force des armes pour appuyer sa force de conviction. Toucquedillon, l'un des plus furieux va-t-en guerre de Picrochole, sera un jour convaincu par l'éloquence de Grandgousier. Le chapitre 44 donne ainsi l'exemple d'une parole mesurée et généreuse capable d'opérer une conversion radicale du méchant ; je vous renvoie à cette tirade de la page 403 qui s'ouvre par ces mots : « Le temps n'est plus ainsi conquêter les royaumes avecques dommage de son prochain frère christian... » et je souligne l'adverbe employé dans le titre de ce chapitre : « Comment Grandgousier traita *humainement* Toucquedillon prisonnier ». Et puis, de toutes façons, l'inefficacité de l'éloquence, ne prouve pas nécessairement sa vanité, à la différence de ce que soutiennent P. Mari et d'autres commentateurs avec lui. Je serais même tenté de dire : au contraire ! Rabelais ne méconnaît certes pas l'abîme qui sépare le réel de l'idéal. Mais il semble bien nous montrer que vouloir affranchir la parole de cette belle mesure que lui procure l'éloquence reviendrait à soumettre la pensée au fait établi, à un pragmatisme étroit, uniquement soucieux d'efficacité immédiate, subordonné aux lois de l'histoire et aux diktats de la passion, non aux exigences de la conscience.

L'orientation humorale du caractère de Picrochole, signifiée par son nom, ne suffit donc pas à expliquer son *hubris*, ni les origines du conflit. En lui c'est surtout le dévoiement ou l'entrave du *logos* qui libère des pulsions violentes jusqu'alors refoulées. On se souvient que Picrochole ne hait rien tant que de « jazer », sauf quand il s'agit de dresser le tableau fabuleux de ses prochaines conquêtes. De sorte que ce qui s'oppose dans les guerres picrocholines, ce n'est pas tant les camps du « bon prince » et du « tyran », du sage et du « cholérique » — du moins cette lecture est-elle incomplète —, ce sont en vérité deux pratiques du discours, deux conceptions de la parole.

Or comment se conclut justement le cycle guerrier ? Par cette majestueuse « concion » que nous avons déjà mentionnée, dans laquelle Gargantua exige pour finir qu'on lui livre les auteurs de guerre. Et à quoi va-t-il les condamner ? À tirer les presses de son imprimerie, « laquelle il avait nouvellement instituée » ! Qu'est-ce à dire, sinon que tout rentre finalement dans l'ordre du langage, qu'entre paix et logos il existe un lien consubstantiel.

Pierre Mari voit un prolongement de ce qu'il imagine être une mise en question de l'idéalisme entachant la croyance humaniste aux pouvoirs de l'éloquence dans le sort

que connaît la parole à Thélème. Il y a de fait un lien irrécusable qui unit la *concion* de Gargantua, intemporel discours de paix, et l'évocation finale de Thélème, monde atemporel et ultra pacifié. Mais je ne crois pas qu'on puisse en tirer les conclusions que nous propose P. Mari. L'hypersociabilité thélémitte nous représente entre autres choses un monde où la mesure, l'harmonie et la sympathie gouvernent les rapports humains. Plus de conflits, plus de harangues, plus de disputes à Thélème. « Si quelqu'un ou quelqu'une disait : Beuvons, tous beuvaient. Si disait : Jouons, tous jouaient. Si disait : Allons à l'ébat es champs, tous y allaient » (475). Que cette évocation, pour séduisante qu'elle se veuille, fasse plutôt froid dans le dos, je l'accorde volontiers à P. Mari. Contrairement à ce qu'on aurait pu imaginer, ou comme on pouvait le redouter, l'harmonie, l'excès d'ordre et de mesure, tue la parole, puisque chaque proposition reçoit un assentiment collectif immédiat, interdisant apparemment l'émergence de tout discours singulier, produit par un sujet autonome, ce qui est sa condition de possibilité et d'authenticité. Thélème, à cet égard n'est plus qu'un monde de clones ; et si on peut le qualifier d'utopique cela tient sans doute à ce qu'il autorise à tout moment une concrétisation parfaite, sans perte ni excès, de la parole désirante ; mieux, ou pis, il accomplit l'idéal de la parole gouvernante, qui rêve d'agir et de créer du seul fait d'être proférée. Or quand le lecteur s'est-il déjà gaussé d'un accomplissement fantasmatique du désir dans et par la parole, sans plus aucune résistance des choses ? Lors de la merveilleuse et inquiétante Anabase picrocholine, bien entendu. De là à conclure qu'il en irait de l'extrême mesure, comme de l'extrême démesure... C'est à se demander si l'utopie thélémitte, évocation d'un monde sans histoire et sans conflits, ne serait pas un rêve aussi déraisonnable que les délires impérialistes de Picrochole. Avec Thélème, comme avec les tribulations picrocholines, c'est la logique infernale de la parole-désir de guerre et la logique évangélique de la parole-désir de paix qui sont poussées jusque dans leurs ultimes retranchements.

Mais dès lors, si la parole dépérit en effet dans le petit monde clos de Thélème, n'est-ce pas pour mieux démontrer à rebours à quel point l'art de l'éloquence, qui en est la mise en forme suprême, est plus que jamais nécessaire dans le monde réel, toujours en proie, lui, aux conflits et aux dissonances ? En aucun cas les propos uniformisés des thélémites ne remettent donc en question l'usage et l'utilité d'une authentique parole mesurée, dont ils ne sont que la caricature.

En revanche, Thélème, censée être l'abbaye de Frère Jean, fait émerger un nouveau problème que je voudrais évoquer en guise de conclusion.

#### 4. Les bien yvres et les trop sages

On aura remarqué que les propos des Thélémites ne sont plus attribués à des locuteurs reconnaissables, mais à des pronoms indéfinis : quelqu'un, quelqu'une, tous. C'est la marque évidente d'une dépersonnalisation, sanctionnant le déclin de la parole au profit d'une communication qui se borne à faire passer des messages. Et pourtant, on a déjà rencontré dans *Gargantua* un cas où la parole circulait, sans jamais être attribuée non plus à un locuteur identifié, au sein d'un groupe parmi lequel tout était également « soulas et liesse » : je songe évidemment aux « propos des bien yvres », dénommés ainsi lorsqu'ils feront l'objet d'un chapitre séparé dans les éditions postérieures à la vôtre, mais que vous trouvez à la fin de votre chapitre 3.

Bien que tous ces propos aient à peu près pour seul sujet le vin qu'on tire, qu'on verse ou qu'on boit, ils ne tombent jamais dans la triste monodie qui nivelle l'agonisante parole thélémitte ; ils font entendre, tout au contraire, une gaie et riche polyphonie. Il n'y a donc pas d'inquiétante évanescence du sujet dans les propos des bien yvres, sous prétexte qu'aucun locuteur ne s'y trouverait nommé ou désigné. Pareille lecture, semblable à celle qu'a pu suggérer un Jean Pâris dans son *Rabelais au futur*, certes valable pour Thélème, serait, appliquée aux bien yvres, un radical contresens. La preuve en est que le marquage idiolectal ou idiosyncrasique de la parole est tel ici qu'il permet souvent d'identifier la personnalité ou la condition des convives : tantôt un boucher, tantôt un prêtre, tantôt un basque, tantôt un joueur, etc.

Nous revenons, avec les propos des bien yvres, non seulement au commencement de la fable, mais aussi aux sources de la valeur la plus imprescriptible de la parole vive, de la parole idéale selon Rabelais : la convivialité pantagruélique. Or cette convivialité festive de « buveurs très illustres », est étrangement absente dans l'abbaye de Thélème où l'on ne voit même pas mentionnées les cuisines, ce qui est tout de même un comble si l'on songe qu'elle est censée avoir été bâtie pour Frère Jean et selon son « devis ».

Cette observation nous amène à reprendre à nouveaux frais le problème de l'ambivalence de la parole mesurée et de la parole de la démesure dans *Gargantua*. Existerait-il une forme idéale de la parole, si l'on fait l'hypothèse, somme toute légitime après ce que nous avons vu, que c'est la quête d'une telle parole que figurerait principalement notre livre ? Une parole idéale, c'est-à-dire une parole conciliant à la fois la bonne mesure (sagesse, éloquence, élégance, piété évangélique...) et la bonne démesure (abondance, gaieté, inventivité, ivresse, paillardise...), tout cela sans croiser les limites ou les dérives de l'une et de l'autre.

Il va de soi qu'espérer une telle synthèse ne saurait qu'être le fantasme démesuré de quelque dialecticien acharné. Pour tout dire, *Gargantua* démontrerait plutôt qu'elle est impossible puisque la fable ne donne nulle part l'exemple d'une parole idéalement accomplie, ainsi que le prouvent du reste les quelques cas que nous avons étudiés. Il semble être du destin de la parole de ne pouvoir s'actualiser que sous une forme humainement imparfaite, à la différence de la parole divine (encore que je me demande si Dieu se préoccupe vraiment « de soi rigoller »). Cela dit, ce qui ne se trouve en aucun lieu particulier, pourrait bien se découvrir dans le livre considéré dans son ensemble.

Car il y a un personnage dont nous n'avons pas encore parlé, silence que d'aucuns parmi vous on dû trouver assourdissant. Il s'agit de Frère Jean bien entendu. Que vient faire ce moine pour le moins singulier dans *Gargantua* ? Bien des choses sans doute, que je n'aurai pas, hélas, l'occasion d'évoquer ici. Mais parmi celles-ci, parler. Et parler d'une manière éblouissante, avec une verve à peu près intarissable, qui sidère et réjouit ses compagnons, bien que la démesure de sa parole se révèle elle aussi parfois inquiétante. Car on n'a peut-être pas tort d'être aussi effrayé que ravi par l'enthousiasme qu'il affiche lorsqu'il fait virevolter son bourdon pour débeziller les faucilles, décrouler les omoplastes, fendre les mandibules, disloquer les spondyles... et j'en passe.

Je reviens à ma question : pourquoi frère Jean ? Pour donner un coup de main aux géants, certes ; pour dynamiser et réveiller un pacifisme éventuellement tenté par de coûteux compromis, voire un évangélisme quelque peu sommeillant, c'est possible. Mais le pourquoi s'éclaire mieux encore si l'on remarque quand apparaît Frère Jean. Au début de la guerre ? Cela semble logique ; mais est-ce bien le fait le plus significatif ?

Si l'on se souvient du début de cette conférence dans lequel il a été question de l'éducation de *Gargantua*, on observera alors, et comment serait-ce un hasard, que Frère Jean fait irruption dans le récit après que *Gargantua* a été formé par Ponocrates, c'est-à-dire au moment où il a désappris à parler avec la verve qui était la sienne. Le nouveau héros de la parole sauvage, populaire et non policée naît, en définitive, pour compenser narrativement la perte consécutive à l'enseignement de la parole mesurée. Ponocrates, et non Picrochole, a suscité Frère Jean.

Rééquilibrage capital, car s'il est dangereux de ne jamais parler sérieusement, il n'est pas moins fâcheux de toujours parler avec mesure, en désirant partout projeter du sens et de la morale. Ainsi, lorsque *Gargantua* fait observer à Frère Jean qui désire entrer en vin dès matines, que boire sitôt après dormir, ce n'est pas vivre en bonne diète de médecine (371), le moine rétorque vertement : « Cent diables me saultent au corps s'il n'y a plus de vieux ivrognes qu'il n'y a de vieux médecins. » Ce faisant, il condamne et

l'enseignement de Ponocrates qui aboutit également à une vicieuse manière de vivre, et une parole elle aussi un peu trop soumise à la diète. La réaction de ce Ponocrates est d'ailleurs étonnante ; loin de s'offusquer, il s'écrie : « Par ma foy, je ne sçay mon petit couillaust ; mais tu vaulx trop. » Sans doute pense-t-il que Gargantua, désormais bien formé, ne risque plus, se laissât-il un peu aller, de régresser. Cependant il admet par cette appréciation que la convivialité dissipatrice est bien une valeur qui mérite qu'on desserre un peu pour elle le carcan d'un dire et d'un agir excessivement rationalisés. C'est d'ailleurs pour moi à ce moment surtout que Ponocrates s'avère être un grand pédagogue.

L'arrivée de Frère Jean, concomitante de l'épreuve de la guerre, va donc permettre de réintroduire du jeu, en restaurant un pantagruélisme joyeux et débridé, quelque peu oublié depuis les propos des bien yvres. L'expression « En cestuy temps... », à l'incipit du chapitre 23 (« Comment fut mû entre les fouaciers de Lerné... »), signifie ainsi que nous sommes remis dans le cours de l'histoire et du temps humain apparemment suspendus par l'éducation ponocratique (comme ils le seront de nouveau à Thélème). C'est dire si la parole joyeuse est nécessaire à la bonne marche du monde.

Or ce « rééquilibrage dialogique » (pour reprendre une expression de Pierre Mari) est peut-être la vraie et la seule issue proposée par Rabelais à la quête d'une parole idéale. Il est clair que celle-ci ne devrait sacrifier aucune des dimensions de l'humain, et pour cela reconnaître l'égalité en valeur du rire et du sérieux, du boire et du savoir, de l'éloquence rhétorique du sage et de la loquacité débridée des bien yvres, autrement dit, la complémentarité du service divin et du service du vin. Mais le problème est qu'il n'est guère possible de faire tenir tout cela en une seule et même parole.

Cependant, que vaudrait un humanisme qui tarirait les sources vives de la parole ? Louis Marin, dans un article intitulé « Corps utopiques rabelaisiens » formule ainsi la question que soulèverait l'institution de Thélème, mais elle s'applique plus largement à tout l'ouvrage : « Comment réconcilier l'homme et le monde sans payer l'harmonie à laquelle nous donnons le nom de bonheur au prix fort de la mutilation du corps ? », et, sous une autre forme : « Comment combler l'écart entre la vie et le logos sans réduire le corps vivant au corps rationnel mécanisé et déshumanisé par les répétitions réglées du même ? »

Ce n'est évidemment pas l'utopie de Thélème qui apporte la réponse, mais, à l'échelle du livre entier, la qualité de la relation entre le géant et le moine. En Frère Jean (qui se vante de son inculture) et en Gargantua (peut-être trop parfaitement éduqué) s'incarnent les vertus d'une culture mixte qui puise au meilleur des deux sources, populaire et

savante, charnelle et spirituelle.

La quête de la parole idéale ne se résout donc pas dans la découverte d'un principe dialectique de conciliation statique, mais dans un principe dialogique de co-existence dynamique, qui affirme aux yeux du lecteur l'égale légitimité de deux manières d'être au monde, de deux systèmes de valeurs et, par conséquence, de deux formes également précieuses de la parole. L'amitié entre Gargantua et Frère Jean atteste, avec un bel optimisme, qu'elles sont compatibles et complémentaires, quand même il s'agirait d'un mélange instable.

Voilà pourquoi l'ambivalence demeure la loi de la parole dans *Gargantua*. Mais nous avons désormais compris que cette ambivalence avait bien une valeur philosophique et pas seulement esthétique. C'est en refusant de l'accepter qu'on tombe dans la perplexité et qu'on s'épuise à interroger des contradictions et des incertitudes là où ne s'exprime, en définitive, qu'une double polarité éthique.

Je vous remercie de votre attention et de votre patience.

Alain Trouvé

---

## NOTES

[1] Les indications de page renvoient à l'édition procurée par Gérard Defaux dans le Livre de Poche, « Bibliothèque classique ».

[2] Fréquemment rappelée, elle a été notamment soulignée par Gérard Defaux, dans son article « Rabelais et son masque comique : *sophista loquitur* » *Études rabelaisiennes*, tome XI, Droz, 1974.

[3] De fait le monde de Rabelais ne connaît pas encore ces clivages hiérarchiques, sociaux, culturels, esthétiques qui seront ceux des époques suivantes et notamment du classicisme. Et Bakhtine, qui conteste justement le modernisme d'interprétations souvent discutables, tombe dans le travers qu'il dénonce lorsqu'il accorde un statut politico-sociologique d'esprit marxisant à une culture populaire censée tourner en dérision l'esthétique officielle des classes dirigeantes. Il sous-estime en outre la stylisation savante et la distanciation parodique que Rabelais apporte dans le traitement de ses sources populaires ; investi dans son œuvre, le narré folklorique en complique la signification, mais il acquiert en retour une autre dimension. Dérision et sympathie, imitation ludique et dévalorisation parodique sont étroitement mêlées dans l'attrait de Rabelais pour la culture orale populaire. Ce faisant, il s'adresse autant à ceux qui aiment cette « infra-culture » qu'à ceux qui la méprisent. En cela il occupe une position détachée, plus esthétique que réellement politique. Enfin on pourrait faire valoir contre Bakhtine que le goût pour la facétie, la pitrerie carnavalesque, la loufoquerie, ne s'origine pas seulement dans la tradition d'esprit

populaire ; l'exemple d'Érasme et de son *Encomium moriae* atteste que ce goût appartient tout autant à la tradition humaniste qui cherche d'elle-même un contrepois au sérieux des agélastes dont elle ne méconnaît ni les limites, ni les dangers. Les valeurs des lettrés, des clercs, des élites savantes ne sont pas nécessairement distinctes de celle du peuple. Car la bouffonnerie, si elle s'en prend aux mystifications de qui se réclament du sacré, n'exclut pas forcément la révérence pour le sacré ; elle plaide plutôt, chez des écrivains tels que Rabelais, pour une spiritualité proprement humaniste.

[4] Lire à ce sujet le chapitre LIII sur les théologiens dans *l'Éloge de la Folie*, GF pp. 63-68, dont je ne citerai que cet extrait : « Ne vous étonnez donc pas de les voir, aux jours de controverse publique, la tête si serrée dans leur bonnet, puisque sans cela elle sauterait en éclats. Je ris souvent à part moi de quelle façon ils établissent leur supériorité théologique. C'est à qui emploiera le langage le plus barbare et le plus grossier ; c'est à qui balbutiera au point de n'être entendu que par un bègue. Ils se disent profonds quand le public ne peut les suivre ; ils jugent même indigne des Lettres sacrées de plier leur style aux lois des grammairiens. Ce serait l'étrange prérogative des théologiens d'être seuls à parler incorrectement s'ils ne la partageaient avec une foule de gens du peuple. »

---

## APPENDICE

Article paru dans Ouest-France pour présenter la conférence

### NOTRE SOCIÉTÉ EST-ELLE PANTAGRUÉLIQUE ?

Alain Trouvé est professeur de lettres en Première supérieure. Il enseigne au lycée Chateaubriand pour la neuvième année. Après des ouvrages de méthodologie, plusieurs études critiques (Yourcenar, Hugo...), il prépare un La Fontaine. Il propose dans le cadre du CRU mardi 2 décembre à 20 h 30 au lycée Chateaubriand une conférence sur « Parole mesurée et la démesure de la parole dans le *Gargantua* de Rabelais » (entrée gratuite). Le conférencier y présentera une vision nuancée du fameux géant.

— *Gargantua* n'est-il pas le modèle par excellence de l'œuvre humaniste ?

« Oui et non. En fait *Gargantua* met en cause les certitudes établies. Il nous rappelle que l'Humanisme, cet idéal de mesure, n'est pas un héritage acquis, mais un horizon à conquérir. En ce sens, Rabelais affiche sa modernité. La paix, la culture, ces valeurs sont toujours à construire ; on le sait mieux encore après la Shoah. Dans *Gargantua*, le sens est marqué par l'ambivalence. Ainsi l'utopie de Thélème reflète un idéal inquiétant ; utile leçon face à des discours d'ordre qui prétendent encadrer le festif et le carnavalesque. »

— Les notions de mesure et de démesure seraient donc elles aussi ambivalentes ?

« Par son gigantisme, *Gargantua* dépasse les normes. Sa parole est d'abord démesurée. Mais son abondance, sa drôlerie, son inventivité, valorisent un échange amical et joyeux. Ensuite le personnage, humanisé par l'éducation, perd cette vitalité. La parole réglée et mesurée du bon roi est donc à la fois un acquis positif et une perte regrettable. »

— La lecture de Rabelais éclaire-t-elle notre quotidien ?

« Elle démontre que la parole n'est pas la communication. La communication, dispersée, formalisée, dépersonnalisée menace cette parole vive que prône le pantagruélisme. Les outils modernes de communication facilitent les échanges ; mais il n'y aura lieu de s'en féliciter que si l'on n'oublie pas la leçon de l'humanisme rabelaisien : la parole est d'abord un rapport d'homme à homme, dans la chaleur d'une présence. »