



« JE VEUX RESOUDRE EN MON FAIT L'IMPOSSIBLE » (D. 280, V. 4) :  
LES REGIMES DE LA CONTRADICTION ET LEUR HORIZON THEOLOGIQUE  
DANS *DELIE*

Michèle CLEMENT (U. Lyon II)

La contradiction chez Scève est une signature : la plupart de ses textes sont signés par des devises qui s'énoncent comme des contradictions, c'est-à-dire comme la postulation simultanée de deux prédicats contraires réunis en un seul sujet<sup>1</sup> : « souffrir non souffrir », « Non si non la »<sup>2</sup>. Elle est donc affirmée comme constitutive de l'auteur. Que signale une contradiction en devenant une marque d'identité ? Dans l'instabilité du dire qu'elle instaure, révèle-t-elle plutôt une instabilité du sujet de l'énonciation aux plans moral et psychologique<sup>3</sup> ou une mise en péril des lois de la logique et de la rationalité au plan épistémologique<sup>4</sup> ?

Cet usage de la contradiction se vérifie dans le texte de *Délie*, puisque Scève s'inscrit dans la tradition pétrarquiste où la contradiction est très présente, ayant pour rôle de dire le trouble psycho-pathologique de l'amour insatisfait, désirant et répudiant son objet concomitamment, amour qui fait tantôt se succéder, tantôt coïncider des états contraires. La contradiction est alors la manifestation verbale du *dissidio* pétrarquiste. Dans ce cadre, le recours à la contradiction est attendu, mais elle entre aussi dans le fameux « programme de déconcertement », identifié et analysé par Saulnier<sup>5</sup> et perçu par lui essentiellement comme rhétorique et stylistique. On postulera ici qu'il existe une autre dimension de ce programme de déconcertement en essayant

<sup>1</sup> Selon la définition du principe de non-contradiction par Aristote : « Il est impossible qu'un même attribut appartienne et n'appartienne pas en même temps et sous le même rapport à une même chose », *Métaphysique*, livre Gamma, chap. 3, 1005 b 19-20, (trad. J. Tricot). Dans ce cadre strict, ce principe devient le fondement de la logique rationnelle. Ce sont les lieux de mise en cause de ce principe dans *Délie* qui seront ici analysés.

<sup>2</sup> Ce qui n'est pas le cas de sa première devise « Souffrir se souffrir » utilisée pour signer sa traduction de Juan de Flores en 1535 (rééd. en 1536).

<sup>3</sup> C'est l'analyse de Neil Kenny par exemple pour des textes plus tardifs dans « La Part du dire dans le contredire, ou l'inconstance des paroles humaines : Léry, Montaigne, Colletet » in *Seizième Siècle*, n° 4, 2008, pp. 255-287.

<sup>4</sup> Cette dimension épistémologique de la contradiction a été analysée dans le cadre de la philosophie sceptique (voir Emmanuel Naya, *Essais de Michel Seigneur de Montaigne*, Paris, Ellipses, 2006 et Ian Miernowski, *L'ontologie de la contradiction sceptique. Pour l'étude de la métaphysique des Essais*, Paris, Champion, 1998) ; la co-présence des opposés chez Scève a déjà été abordée par Kathryn Banks dans « Opposites and Identities : Maurice Scève's *Délie* and Charles de Bovelles's *Ars Oppositorum* », *French Studies*, Vol. LXII, N° 4, 2008, pp. 389-403. Je la suis dans ce rapprochement entre Bovelles et Scève, même si elle se garde d'affirmer la moindre influence directe (p. 393) ; elle insiste dans sa lecture sur le bouleversement de la hiérarchie cosmique via le jeu des contradictions. Quant à moi, quoique supputant une probable lecture de Bovelles par Scève, je préfère remonter à la source de Bovelles qui est Nicolas de Cues sur ce point de la coïncidence des contraires.

<sup>5</sup> *Maurice Scève*, Klincksieck, 1948 et 1949, t. I, pp. 290-306.



de montrer le lien entre la présence de la contradiction chez Scève et une posture spirituelle, métaphysique, de tension simultanée vers l'un et le multiple, vers Dieu et vers la créature. La contradiction ne relèverait donc pas de la seule phraséologie pétrarquiste. Si, chez Scève, la contradiction prend souvent un sens singulier, c'est parce qu'elle interfère avec un régime discursif religieux, qui emprunte à saint Paul, à la théologie mystique apophasique, à une philosophie de la Renaissance<sup>6</sup>, celle qui s'est constituée en théorisant la « coïncidence des opposés » dont on trouve des formulations dans *Délie*. Cette hypothèse, à vérifier, permet une relecture du syntagme « objet de plus haute vertu » et du mot « idole ».

#### LA PHRASEOLOGIE AMOUREUSE DU SUJET DECHIRE

Avant même de relever les formes discursives de la contradiction dans le recueil, une surprise lexicale apparaît lors de la consultation de la concordance de *Délie* établie par Jerry Nash<sup>7</sup> : elle révèle une absence totale de tout mot de la famille de « contredire » (sur le latin *contra* + *dicere*) : ni formes verbales, ni adjectivales, ni substantif n'apparaissent dans *Délie*, or d'une part, « contradiction » est déjà très utilisé en français entre le XIV<sup>e</sup> et le début du XVI<sup>e</sup> siècle<sup>8</sup> et d'autre part, Scève aime composer des mots à partir du préfixe « contre » (« contrepensée, contremine, contrelustre, se contregarder, contremont... »). Y aurait-il une anomalie à ne jamais employer un seul de ces mots alors que la contradiction est un ressort de la poétique scévienne, bien au-delà de ses devises ? Il préfère le mot « contraire », à la fois plus usuel que le mot « contradiction »<sup>9</sup>, et qui traduit peut-être mieux la *coincidentia oppositorum*. Et surtout, une fois de plus Scève écrit sans avoir besoin de s'expliquer sur ses pratiques : la contradiction fait partie intégrante de ce processus d'esquive face à tout métadiscours : il ne la nomme pas.

La contradiction est une donnée du discours amoureux, particulièrement développée dans le cadre du pétrarquisme : on relève dans *Délie* la phraséologie empruntée aux poètes

<sup>6</sup> J'emprunte le syntagme au livre d'Ernst Cassirer, *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, éd. de Minuit, 1983 (*Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, 1927), pour qualifier la philosophie de Nicolas de Cues, de Marsile Ficin, de Pic de la Mirandole, de Charles de Bovelles en tant qu'elle reprend les données de la philosophie scolastique, les assemble avec les données de la philosophie platonicienne et néo-platonicienne et les fait travailler dans un cadre qui reste théologique. La coïncidence des opposés y a une place centrale.

<sup>7</sup> Jerry C. Nash, *Maurice Scève. Concordance de la « Délie »*, Chapel Hill, North Carolina Studies in the Romance Languages and Literature, 1976 (2 vol.).

<sup>8</sup> On trouve soixante-trois attestations dans le DMF (Dictionnaire du Moyen français, 1350-1500), dont un nombre record chez Nicole Oresme dans *Le Livre du ciel et du monde*. Des relevés dans la base Frantext (prenant la suite chronologique du DMF) attestent, dès le début du XVI<sup>e</sup> siècle, la présence des mots formés sur contredire ; « contradiction » est utilisé chez Vigneulles, Marot (« Rondeau par contradiction »), Rabelais, Calvin, Des Périers... La locution « sans contredit » est fréquente et les réalisations diverses du verbe « contredire » abondantes chez Vigneulles, Marot, Marguerite de Navarre, Calvin, Castellion, Dolet, Jeanne Flore, Antoine du Saix, Claude de Taillemont, Bartélemy Aneau, Pontus de Tyard ... donc dans un milieu qui n'était pas étranger à Maurice Scève.

<sup>9</sup> Neil Kenny (art. cit., p. 268) relève que Montaigne emploie bien moins fréquemment les mots de la famille de « contredire » que le mot « contraire ».



italiens pétrarquistes et stilnovistes<sup>10</sup>, venue des troubadours, celle de l'antithèse, de l'oxymore, du *trobar clus* qui parfois code son caractère énigmatique dans l'énoncé contradictoire<sup>11</sup>.

Pétrarque sature son *Canzoniere*<sup>12</sup> d'énoncés contradictoires, oxymores et antithèses : ainsi « *Et la fera dolcezza ch'è nell' cor* » (et la douceur cruelle que nous avons au cœur) (R 37, 62), « *la dolce et acerba mia nemica* » (R 23, 69) (ma douce et acerbe ennemie) ou le sonnet 134 « *Pace non trovo* », tout entier en antithèses... En France, Marot s'était déjà essayé à ce jeu de la concomitance des contraires dans le cadre amoureux avec le « Rondeau par contradiction » qui commence par les vers :

En esperant, Espoir me desespere  
Tant que la mort m'est vie tresprospere,  
Me tourmentant de ce, qui me contente [...] <sup>13</sup>.

Le recueil anonyme intitulé *Le petit œuvre d'amour et gaige d'amitié*<sup>14</sup>, publié en 1538, porte lui aussi trace de cet engouement pour l'énoncé des contraires à plusieurs reprises et particulièrement quand il traduit et adapte en dizain le sonnet de Pétrarque « *Pace non trovo* » (R 134) :

Dixain de Pétrarque

Ne trouvant paix homme ne me faict guerre  
J'espere et crains, ardant plus froid que glace  
Estant au ciel je ne bouge de terre.  
Rien je n'estrains et tout le monde embrasse  
Brief tous les jours suivant meurs et trespasse  
Prisonnier suis sans captif estre en serre,  
J'ayme la paix, et ne la veuil requerre,  
Sans yeulx voy cler, et sans voix jecte cris  
Estans obscur suis plus luisant que verre,  
Et en douleur je trouve bien et ris<sup>15</sup>.

Scève emprunte donc à une phraséologie déjà très répandue avant 1544. Ainsi La description des yeux de la dame dont les « rays si doucement nyusants/ Furent le mal

<sup>10</sup> Voir à ce sujet les analyses de Thomas Hunkeler, *Le Vif du sens*, Droz, 2003, p.194 et suiv.

<sup>11</sup> Voir Jacqueline Risset qui rapproche la devise « souffrir non souffrir » de celle de Bernard de Ventadour « Mesjau-no-jausitz » (je suis joyeux-non joyeux), dans *L'Anagramme du désir, essai sur la Délie de Maurice Scève*, Paris, Fourbis, 1995, pp. 46-47.

<sup>12</sup> Je cite l'édition bilingue du *Canzoniere* établie par P. Blanc, Classiques Garnier, 2004 (e. o. 1988).

<sup>13</sup> *Œuvres Poétiques*, éd. G. Defaux, Classique Garnier, t. 1, 1990, *L'Adolescence clémentine*, p. 149.

<sup>14</sup> Le livre est daté 1537 a. s. (début de l'année à Pâques) mais comme le privilège est du 27 janvier 1537 = 1538), on peut en déduire qu'il est imprimé entre fin janvier et fin mars 1538. Il n'est pas exclu que Scève ait participé à sa rédaction. Le recueil a donné lieu à une longue querelle d'attribution au début du XX<sup>e</sup> siècle. L'hypothèse d'attribution à Scève, d'abord émise par Prosper Blanchemain à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, puis par Edouard Herriot qui republia le texte en 1927, est réfutée par Guégan, défendue par Saulnier, partiellement admise par Parturier, réfutée par Lachèvre, sans preuve définitive dans aucun des cas ; la présence de la devise « non si, non la » en face de la devise « Ainsi, ou non » sur le dernier f<sup>o</sup> est troublante ainsi que la teneur de certains poèmes dont l'écho dans *Délie* se vérifie plusieurs fois.

<sup>15</sup> *Le petit œuvre d'amour et gaige d'amitié*, éd. fac simile avec une préface de E. Herriot, Lyon, éd. de l'Antilope, 1927, (non paginée, f<sup>o</sup>a6r<sup>o</sup> pour ce dizain.) voir aussi dans le « sizain en vers Alexandrins » le vers (et le jeu de mots) : « Mais fiel d'Amour est doulx et Venus, c'est l'amer ».



tressainctement inique » (d. 212)<sup>16</sup> en est un exemple typique. Tout l'arsenal des figures de style marquant l'opposition simultanée<sup>17</sup> se retrouve dans *Délie* : abondance d'oxymores<sup>18</sup> : « agréables terreurs » (d. 1), « l'amère douceur », (d. 9), « libre servitude » (d. 12), « douce rage » (d. 61), « heureusement maudicte » (d. 69), « douce bataille » (d. 78), « doux grief mal » (d. 87), « si plaisant martyr », (d. 157), « mes silentes clameurs » (d. 228)... ou expressions plus développées via l'antithèse, c'est-à-dire via des énoncés de propositions contraires ou contradictoire<sup>19</sup> : « ma fatale ennemie/Et néanmoins delices de mon âme » (d. 159), « toujours vivant, et toujours aussi sans vie » (d. 279). La contradiction exprime alors tantôt la nature insaisissable, incompréhensible, de la dame, que seuls des contraires réunis peuvent formuler, tantôt ce fameux *dissidio* pétrarquiste, l'inadéquation à soi, la faille en soi que l'amour non réciproque instaure. Parfois des bribes néoplatoniciennes inspirées de Marsile Ficin et de son *De Amore* viennent se greffer harmonieusement sur le discours topique de la contradiction, c'est le cas du caractère doux-amer de l'amour glosé par Ficin : « Platon appelle Amour chose amere : et non sans cause car quiconques ayme, meurt. Orphée aussi appelle iceluy, doulx amer. Pourtant qu'Amour est mort volontaire. D'autant qu'il est mort, il est chose amere, veu qu'il est volontaire, il est doulx »<sup>20</sup>. Chez Scève le *topos* est abondamment repris dès le d. 9 avec « Beauté logée en amere douceur », avec « Toute douceur d'amour est destrempée/ De fiel amer » au d. 273 ou encore avec « le bien trop amerement doux » du d. 404. Ce *topos* de l'amour *glukupikron* semble un élément de discours amoureux plus qu'un signal d'interprétation philosophique. Avec ces emplois stylistiques de la contradiction, on reste au stade de la psychologie et de la morale, dans l'univers des affects et des comportements. Mais ce qui est troublant, au-delà de la stylistique attendue du pétrarquisme, parfois mâtinée de néoplatonisme, c'est le couplage de ce discours contradictoire avec un discours religieux insistant, non pas parallèle à celui de l'amour et destiné à le surpasser comme chez Pétrarque, mais fondu en lui. Certes, chez Pétrarque et en général chez les pétrarquistes, la dame érigée en maîtresse, atteint parfois au statut de divinité dans le cadre du discours d'éloge, mais cela reste un fait de style et elle se substitue rarement aussi ouvertement à Dieu que dans *Délie*. C'est ce caractère théologique de *Délie*, déjà relevé par Gérard Defaux<sup>21</sup>, qui fait la singularité du *canzoniere* scévien et la singularité du recours à la contradiction.

<sup>16</sup> L'édition de référence de *Délie* sera l'éd. Parturier (mise à jour par Cécile Alduy), STFM, 2001 (e. o. 1916).

<sup>17</sup> Je vais me concentrer sur les énoncés qui énoncent la simultanéité (et non la successivité) des opposés, c'est-à-dire ceux qui contreviennent au principe de non-contradiction et ne vais donc pas examiner, par exemple, le dizain du combat du « ouy » et du « non » par « assaultz alternatifz » (d. 181).

<sup>18</sup> Voir Xavier Bonnier, *Mes silentes clameurs : métaphore et discours amoureux dans Délie de Maurice Scève*, Paris, Champion, 2011, pp. 405-406.

<sup>19</sup> En logique, on distingue les propositions contraires des propositions contradictoires, ce que figure le carré logique. Les contradictoires sont opposées en quantité et en qualité et ne sont donc ni vraies ni fausses en même temps (ex : tous les chats sont gris / certains chats ne sont pas gris) ; les contraires sont opposées en qualité seulement et ne peuvent donc être vraies en même temps mais peuvent être fausses en même temps (tous les chats sont gris/ aucun chat n'est gris). On voit déjà que c'est dans la simultanéité que se vérifie le degré d'antagonisme. On réunit habituellement sous le nom d'énoncés contradictoires aussi bien les contraires que les contradictoires.

<sup>20</sup> *Le Commentaire de Marsille Ficin, florentin : sur le « Banquet d'amour de Platon »*, éd. Stephen Murphy, Champion, 2004, p. 64.

<sup>21</sup> Qui surévalue peut-être la dimension mariale du discours d'éloge de la dame ; voir l'introduction de son édition de *Délie*, Droz, 2004, pp. CII-CLXIII et cette affirmation : « Partout chez Scève, l'adoration se veut et se fait mariale », p. CXXIV.



## D'UN AUTRE SENS DU MOT *IDOLE* ?

Dès le premier dizain, nous savons que Délie est « Constituée Idole de ma vie » et la superposition des deux sens du mot « idole » (image ; représentation d'une divinité à qui un culte indu est voué<sup>22</sup>) est maintenue tout au long du texte. Le mot « idole » du premier dizain est ainsi repris par le verbe « idolâtrer » au dizain 3 qui combine les deux sens et amène l'expression « divine image », alors que le d. 297 assimile « l'idole » et le « portraitct » de la dame dans le seul sens de « représentation figurée ». Quand le mot « idole » renvoie donc à la « divinité », l'amour se construit comme une religion idolâtre et beaucoup d'éléments du discours amoureux peuvent trouver leur formulation originelle dans un discours théologique. Délie est assimilée à Dieu à plusieurs reprises ; la formule la plus spectaculaire est celle du vers 8 du d. 22, et dans sa dimension paraphrastique et dans sa typographie :

« Celle tu fus, es et seras DÉLIE »

Il s'agit de la réécriture de l'Apocalypse de Jean : « celui qui est, et qui estoit et qui est à venir »<sup>23</sup> (Ap I, 4 et I, 8 dans la traduction de la Bible d'Olivet en 1535 comme dans celle imprimée par Jean de Tournes en 1561<sup>24</sup>), formule qui servira aussi d'avant-dernier vers à *Microcosme* en 1562 pour définir cette fois Dieu : « louans celui, qui fut, qui est et qui sera »<sup>25</sup>. À partir de cette définition et des nombreuses refigurations de Délie en Dieu ou en Christ (ex : d. 143), émerge un discours nourri de formulations théologiques.

Pourquoi Délie peut-elle être dite avec les mots qui définissent Dieu, dans une forme de quête des noms divins<sup>26</sup> ? Est-ce simplement discours de transgression qui substitue indûment mais sciemment le profane au sacré ? Peut-être pas si le mot « idole » reprend et démarque le mot « image » au sens biblique (Gn, 1, 26 : « faisons un homme à notre image, selon notre semblance »)<sup>27</sup>, et selon l'exégèse biblique telle qu'elle apparaît dans la philosophie de Nicolas de

<sup>22</sup> Indu dans un cadre monothéiste ; on le vérifie à l'énoncé du premier commandement que Dieu donne à Moïse : « Tu n'auras pas d'autre dieu devant moi. Tu ne feras image taillée, ne semblance quelconque des choses qui sont là sus au ciel, ne cy bas en la terre, ne es eaux dessous la terre. Tu ne t'inclineras point à icelles, et ne les serviras car je suis le Seigneur ton Dieu », *Bible*, Lyon, Jean de Tournes, 1561, Ex 20, 3-5. Dieu répète à Moïse cet interdit des idoles dans le livre des Nombres, Nb, 33, 52.

<sup>23</sup> Voir aussi *Timée*, 37e : « nous disons qu'il était, qu'il est et qu'il sera mais à parler vrai seule l'expression *il est* s'applique à l'être qui est éternel » (trad. Luc Brisson, GF, 1992).

<sup>24</sup> On trouve inexplicablement chez Lefèvre d'Étaples en 1523 (puis à nouveau dans la *Bible en François* de 1530) pour Ap I, 8 : « celui qui est et qui sera et qui est à advenir » (alors que Ap I, 4 donne bien : « celui qui est et qui estoit et qui est à advenir »).

<sup>25</sup> V. 2999 (ou III, 999), qui est en écho d'ailleurs au premier vers du poème : « Dieu, qui trine es, triple fus et trois seras ».

<sup>26</sup> Par exemple, d. 168 : « Toutes les fois qu'en mon entendement/ Ton nom divin par la memoire passe... ».

<sup>27</sup> *Bible*, Jean de Tournes, 1561. Pour dire cette idée d'image ressemblante dans la Genèse (Gn 1, 26 et 27) (*imago* en latin), le mot hébreu utilisé est *selem* que les traducteurs grecs de la Septante traduisent ici par *eikon* mais ailleurs, quand il est plus négatif, par *eidolon* (ex : Nb 33, 52) ; voir Monique Alexandre, *Le Commencement du Livre. Genèse I-V*, Beauchesne, 1988, pp. 175-176. On a là presque tout le réseau sémantique tel qu'il se déploie chez Scève entre *image*, *idole* et *idée* (en grec, dans le système platonicien, l'*eidōs* n'est, dans le monde sensible, qu'un *eidolon*) : Délie est bien à la fois une idée, une image et une idole.



Cues<sup>28</sup> : il valorise le mot *image* en particulier pour commenter Paul, Rm. 1, 20 : « l'invisible de Dieu se laisse voir à l'intelligence par ses œuvres à partir de la création du monde »<sup>29</sup> et 1 Co 13, 12 : « car nous voyons à présent dans un miroir et comme en énigme mais alors ce sera face à face », ces deux passages sont interprétés par Cues pour fonder ce qui va devenir la « docte ignorance ».

Le problème que pose le traité de la *Docte ignorance* est le suivant : puisqu'il n'y a pas de proportion de l'infini au fini, comment comprendre l'infini ? Le problème est abordé par le levier de la « docte ignorance » qui consiste à s'approcher toujours plus près de l'infini en ayant conscience de l'impossibilité d'atteindre à la Vérité. Et le moyen d'approcher l'infini est le passage par le fini car, puisqu'en l'infini maximum et minimum coïncident<sup>30</sup> (principe de la coïncidence des contraires en Dieu, posé au début du traité), par le minimum, on pourra s'approcher du maximum :

Tous nos docteurs les plus sages et les plus divins ont été d'accord pour penser que les choses visibles sont véritablement des images des choses invisibles et que le Créateur peut être vu de façon cognitive par les créatures comme dans un miroir et dans une énigme<sup>31</sup>.

Cette théorie de la connaissance énigmatique fondée sur la créature, Cues y revient dans presque tous ses textes, comme au début du *De Possess* où il affirme : « *ideo de qualibet visibili creatura docet ad cujuslibet invisibile principium ascendendum* »/« c'est pourquoi il enseigne que de n'importe quelle créature visible, on s'élève à son principe invisible »<sup>32</sup>. Cette interprétation cusanienne de saint Paul peut être un soubassement de *Délie* et cela pourrait donner sens au titre complet du *canzoniere* « Délie, objet de plus haute vertu » : Délie est ce que l'on contemple par la plus haute faculté humaine<sup>33</sup>, l'intellect, qui permet la remontée vers le principe. Le titre de *Délie* n'est pas séparable d'une perspective ontologique ; si le mot « objet » a un sens philosophique marqué qui entre alors, grâce à Scève, dans la langue poétique, c'est que *Délie* est associée à un processus philosophique devenu poétique. Ce processus se résumerait ainsi : l'amour de la créature permet une approximation infinie de Dieu<sup>34</sup>.

<sup>28</sup> Il peut être surprenant de faire surgir ici Nicolas de Cues, et ses traités comme *La Docte Ignorance*, le *Traité de la vision de Dieu*, ou le *De Possess* ; le reste de la démonstration va établir les correspondances entre sa pensée et le poème de Scève autour de « image », « idole » et « objet de plus haute vertu ».

<sup>29</sup> Il s'agit là de la traduction d'E. Osty ; dans la Bible imprimée par J. de Tournes, en 1561, on trouve : « Car les choses invisibles d'iceluy (à savoir sa puissance éternelle et sa divinité) se voient par la creation du monde, estant considerées en ses ouvrages » ; pour le passage suivant, emprunté à 1 Co 13, 12, on trouve : « car nous voyons maintenant par un miroir obscurément mais alors nous verrons face à face ».

<sup>30</sup> Principe résumé dans le *Triologus De Possess*, éd. bilingue P. Caye, D. Larre, P. Magnard, F. Vengeon, Paris, Vrin, 2006, p. 30 : « *deus est magnitudo maxima pariter et minima* », (Dieu est également la grandeur la plus grande et la grandeur la plus petite).

<sup>31</sup> Nicolas de Cues, *De la Docte Ignorance*, traduction Jean-Claude Lagarrigue, Paris, Cerf, coll. « Sagesses chrétiennes », 2010, chap. XI, p. 102.

<sup>32</sup> Nicolas de Cues, *Triologus De Possess*, op. cit., pp. 26-27.

<sup>33</sup> Selon l'article éclairant d'Emmanuel Buron sur « Le mot *objet* dans la poésie amoureuse (1544-v. 1560), à paraître.

<sup>34</sup> Voir la note lexicale « Aenigma » dans le glossaire final de l'édition du *Triologus De Possess*, op. cit., p. 113.



La structure même de *Délie* - refusant tout récit linéaire et surtout toute progression<sup>35</sup> - paraît reprendre ce phénomène de l'approximation infinie (449 fois, comme aussi bien 36 000 fois). Mais le nombre ne suffit pas et la nécessité de la contradiction revient sous la plume de Cues car, si dans la contemplation des créatures, on est resté à une théologie affirmative sans lier à elle une théologie négative, le danger est alors grand de devoir s'arrêter à la créature et tomber dans l'erreur et on est là au plus près de ce que décrit Scève :

Or puisque le culte de Dieu, qui doit être adoré en esprit et en vérité, se fonde nécessairement sur des affirmations positives à propos de Dieu, toute religion s'élève nécessairement dans son culte au moyen de la théologie affirmative, adorant Dieu comme Un et Trine, comme infiniment Sage, Bon, Lumière inaccessible, Vie, Vérité et ainsi du reste ; dirigeant toujours son culte par une foi qu'elle atteint plus véritablement par la docte ignorance ; c'est-à-dire que celui qu'elle adore comme unique est uniment toutes choses, et que celui à qui elle rend son culte comme la Lumière inaccessible, n'est pas comme celle qui est dans les corps à laquelle s'opposent les ténèbres, mais [la Lumière] la plus simple et l'infinie dans laquelle les ténèbres sont la Lumière infinie ; et elle croit que la Lumière infinie elle-même luit toujours dans les ténèbres de notre ignorance, mais que les ténèbres ne peuvent pas la comprendre. Ainsi la théologie de la négation est si nécessaire pour parvenir à une autre, celle de l'affirmation, que, sans elle, on ne rend pas un culte à Dieu comme à un Dieu infini, mais plutôt comme à une créature ; et un tel culte est une idolâtrie qui attribue à l'image ce qui ne convient qu'à la vérité<sup>36</sup>.

Voilà redéfinie l'idolâtrie de manière très particulière ; le mot « Idole », tel que Scève l'utilise, couplé à la mention « objet de plus haute vertu », peut revêtir ce nouveau sens : c'est la créature qui mène au créateur selon le principe de la coïncidence des contraires et selon la méthode de l'approximation infinie mais sur qui l'intellect s'est fixé, oubliant Dieu. La créature est ce qui permet (en tant qu'image) et ce qui entrave (en tant qu'idole) l'approche de l'infini. Le programme de déconcertement scévien prend une profondeur théologico-énigmatique qui est celle du Cusain si l'on considère que *Délie* est une image en énigme de Dieu, qui à la fois permet l'approche de l'infini et en même temps la freine si le « je » se bloque sur la créature, dans une attention idolâtre. *Délie* oscille entre les deux statuts d'image et d'idole, selon la définition de Nicolas de Cues.

L'expérience de *Délie* (l'amour de *Délie*) est assimilable à l'expérience de Dieu sur le mode du « *pati divina* »<sup>37</sup>, expérimentation sensible de l'intelligible. C'est peut-être un des sens possibles de « souffrir non souffrir ». Le « je » éprouve *Délie* comme le mystique éprouve Dieu, avec un passage par l'obscurité, la nuit obscure de l'expérience purgative, expérience des ténèbres donc, avec le risque d'y rester emprisonné et avec l'horizon d'une expérience illuminative, voire unitive, toujours fragile. C'est ce que l'on va voir se dessiner peu à peu, avec le recours à la contradiction autour de certains termes et en particulier avec le mot « beatitude ».

<sup>35</sup> Voir l'analyse de Cécile Alduy, *Politique des Amours*, Genève, Droz, 2007, p. 120.

<sup>36</sup> *De la Docte Ignorance*, éd. citée, chap. XXVI, pp. 151-152.

<sup>37</sup> Voir Joseph Beaudé, *La Mystique*, Cerf, 1990, pp. 26-27 pour ce concept dionysien.



## LA COÏNCIDENCE DES CONTRAIRES : PRINCIPE POETIQUE

F. Rigolot, en reprenant les travaux de Jerry Nash<sup>38</sup>, a identifié cette possibilité d'imitation du discours mystique dans *Délie* sous le nom de *via negativa* : « dans sa *Délie*, Scève n'a pas cultivé l'obscurité pour faire obstacle au sens mais pour inviter le lecteur à revivre avec lui la pénible ascèse qui le conduit au-delà de la fragmentation, vers une réintégration dans l'ordre harmonieux de l'univers »<sup>39</sup>. La réintégration dans l'ordre harmonieux de l'univers n'a pas lieu dans *Délie* qui en reste à cette approximation infinie définie plus haut, mais la *via negativa* est bien à l'œuvre. On peut y voir une mise en forme poétique des idées cusaniennes et dionysiennes<sup>40</sup> ou pour reprendre les mots de Ian Miernowski une manière « de tracer le cheminement de la théologie dionysienne vers le monde de la poésie »<sup>41</sup>.

Hans Staub est un des rares à être allé dans ce sens dans *Le Curieux désir* où l'analyse de *Délie* et surtout de *Microcosme* se fait à la lumière du *De Conjecturiis* de Nicolas de Cues, ce qui l'entraîne tout naturellement en amont vers le pseudo-Denys puis, en aval, vers Bovelles<sup>42</sup>. H. Staub n'aborde pourtant pas la possibilité d'une lecture directe de Cues ni de Bovelles par Scève<sup>43</sup>. Le couple complication-explication du Cusain qu'il choisit comme modèle pour comprendre *Délie* et *Microcosme* trouve pourtant sa source dans une lecture précise et peut tout à fait venir d'une lecture de l'édition qu'en a donnée Lefèvre, qui a édité respectivement Denys l'Aréopagyte, puis Nicolas de Cues, en 1498 et en 1514, Bovelles ayant contribué à l'édition de Cues. En reprenant les positions de F. Rigolot et de H. Staub, on peut faire l'hypothèse que Scève a lu, peut-être grâce à Lefèvre, les éditions de Cues et de Denys que celui-ci a rendu disponibles et que cela a innervé *Délie* autant que *Microcosme*<sup>44</sup>. Or Cues et Bovelles sont deux auteurs qui sont allés très avant dans la réflexion sur la contradiction comme lieu théologique (sous les noms de *coïncidentia oppositorum* ou *d'ars oppositorum*) et leurs textes ont sans doute nourri *Délie* en plusieurs lieux.

Quels sont ces lieux où le discours philosophique et mystique investit le discours amoureux pour le modeler ? Je ne vais sélectionner que les lieux où la contradiction apparaît explicitement car il y en aurait trop sans cette restriction (je laisse ainsi la très belle réécriture du mythe de Sémélé au d. 443 qui, grâce à l'intertextualité avec Speroni, révèle cet échange mystique des sexes entre l'âme féminisée de l'amant et la puissance masculinisée de la dame).

Ces lieux mystiques, lieux propices à la coïncidence des contraires, sont vie et mort, ténèbres et lumière (qui fonctionnent avec le concept de « caliginosité »), et enfin impossibilité et possibilité. S'ajoute un autre terme-clé, celui de « béatitude », terme mystique et propice, lui aussi, à la contradiction puisque dès sa première occurrence dans *Délie*, il est associé aux enfers :

<sup>38</sup> *The Love Aesthetics of Maurice Scève. Poetry and Struggle*, Cambridge University Press, 1991.

<sup>39</sup> *Poésie et Renaissance*, Points Essais, Seuil, 2002, « Obscurité et originalité », p. 135.

<sup>40</sup> *La Docte Ignorance* de Cues est en partie fondée sur une lecture critique de la *Théologie mystique* de Denys l'Aréopagyte.

<sup>41</sup> *Signes dissimilaires. La quête des noms divins dans la poésie française de la Renaissance*, Genève, Droz, 1997, p. 30 (I. Miernowski n'a pas inclus *Délie* dans les œuvres qu'il analyse).

<sup>42</sup> *Le Curieux Désir*, Genève, Droz, 1967, p. 86 et suiv.

<sup>43</sup> Pas plus que Kathryn Banks, comme on l'a vu plus haut.

<sup>44</sup> De même qu'on peut faire l'hypothèse que c'est par Lefèvre que Scève a découvert G. Reisch : en effet, lorsque Lefèvre se mêle d'éditer N. de Cues (1514), il s'aide de nombreux disciples dont son élève Beatus Rhenanus et Gregor Reisch. Or on sait qu'une source principale de *Microcosme* est justement la *Margarita philosophica* de G. Reisch.





« Aux bas Enfers trouver beatitude » (d. 3). Religion satanique que cette idolâtrie ou nouvelle expérience de la coïncidence des contraires qui inventerait Dieu aux Enfers ?

L'on trouve la définition théologique exacte de la béatitude au d. 305 : « celle beatitude/ Que l'œil heureux en ta face trouva » : il s'agit bien de la « *visio beata* » ou « *beatitudo* » comprise comme plénitude de la vision face à face de Dieu, Délie étant une nouvelle fois substituée à Dieu (voir aussi d. 152). Rappelons que le poète qui a utilisé le mot « béatitude » pour désigner l'effet produit par la dame et même pour nommer la dame est Dante dans *Vita nova* (chap. 2, en latin « *apparuit beatitudo vestra* », puis à nouveau au chap. 3 et 5, en italien). Délie est-elle « béatitude » comme Béatrice-Béatitude ? Le lien entre *Délie* et *Vita nova* est possible puisque d'une part le texte circulait au début du XVI<sup>e</sup> siècle et que d'autre part Scève est le dédicataire du *Il Dante* publié par Jean de Tournes en 1547, reconnu en cela comme connaisseur et émule de Dante à une date où ce dernier est encore peu lu<sup>45</sup>. Thomas Hunkeler a indiqué la piste importante des stilnovistes et de Dante<sup>46</sup> comme source de Scève et il me semble que la structure chiffrée de *Délie* peut renvoyer par le chiffre neuf, à la *Vita nova* : que l'emblème apparaisse tous les neuf dizains dans le corps du texte (à l'exception des cinq premiers et des trois derniers dizains) peut renvoyer à cette méditation sur le symbolisme divin du neuf qui se développe dans le chapitre 29 de la *Vita nova* : l'horizon théologique qui est celui de Dante peut avoir nourri celui de Scève mais avec de grands écarts, car si Béatrice est médiatrice et guide vers Dieu, Délie est plus souvent substitut à Dieu, idole entravant l'accès au divin. Pour en revenir aux chiffres et aux structures, aux 449 dizains, pouvant correspondre au nombre de fois où saint Paul cite le Christ dans ses épîtres selon Lefèvre<sup>47</sup> s'ajouteraient les séries de neuf dizains entrecoupées par un emblème selon le chiffre symbolique de Dante. Dans ces deux cas, il ne s'agit pas tant de numérogie que d'indices de l'innutrition scévienne désignant (peut-être) Dante et Lefèvre, qui ne sont pas les autorités les plus attendues dans un recueil pétrarquiste, pas plus d'ailleurs que le pseudo-Denys, Nicolas de Cues ou Charles de Bovelles. Ce qui est nouveau, c'est ce que Scève fait entrer la philosophie, la théologie et leurs mots en poésie<sup>48</sup>.

Pour en revenir à la coïncidence des contraires, la plus présente dans *Délie* est la coïncidence de la vie et de la mort, à partir d'un *topos*, celui de « la mort d'amour », que Scève va revisiter, en particulier dans la série des d. 278-279-280-281. Reprenant l'annonce faite dès le dernier vers du d. 6 :

En sa beauté gist ma mort, et ma vie

la série de trois dizains 279, 280 et 281 va expliciter, dans le vers contradictoire qui clôt chacun des trois dizains, la concomitance impossible mais pourtant réalisée de ces deux opposés :

<sup>45</sup> Voir Richard Cooper, « Dante sous François I<sup>er</sup> : la traduction de François Bergaigne », in *Pour Dante*, sous la dir. de B. Pinchard et C. Trottmann, Paris, Champion, 2001, pp. 389-406.

<sup>46</sup> Thomas Hunkeler, « Dante à Lyon : des *Rime petrose* aux *durs épigrammes* », *Italique*, n° XI, Fondation Barbier-Mueller, Genève, Droz, 2009, pp. 11-27.

<sup>47</sup> C'est Marc Graff qui a posé cette hypothèse stimulante quoique non vérifiable dans « Nombres et emblèmes dans la *Délie* », *R.H.R.*, n° 12, déc. 1980, pp. 5-12. Voir Guy Bedouelle, *Lefèvre d'Étaples et l'intelligence des Ecritures*, Droz, 1976, pp. 224-227, qui donne de larges extraits du texte de l'épître exhortatoire de 1523 où Lefèvre écrit (p. 225) : « Quatre cent quarante neuf fois ou plus, il a en ses epistres nommé le nom de Jesus Christ ».

<sup>48</sup> C'est une des apports de l'article d'Emmanuel Buron sur le mot « objet » cité plus haut que de montrer ce travail de Scève sur des concepts philosophiques.



- d. 279, v. 10 : « Toujours vivant, toujours aussi sans vie »  
d. 280, v. 10 : « Je meurs toujours doucement sans mourir »  
d. 281, v. 10 : « Tousjours mourant, je ne meurs jamais ».

Cette série est précédée du dizain 278 qui ouvre ce moment très homogène en donnant sens (un de ses sens) au nom de Délie, selon le principe que les noms sont la conséquence des choses (« *Nomina sunt consequentia rerum* », principe rappelé par Dante dans *Vita Nova*) ; Délie est celle qui délie (sans faire mourir) :

Qui veult scavoir par commune evidence  
Comme lon peut soymesmes oublier,  
Et, sans mourir, prouver l'esperience,  
Comment du corps l'Ame on peut deslyer<sup>49</sup>,  
Vienne ouir ceste, et ses dictz desplier  
Parolle sainte en toute esjouissance [...]

Délie est clairement ici le moyen d'une expérience mystique d'extase (= déliement), chose immédiatement confirmée par la série des trois dizains qui suivent. Dans cette série, vie et mort coïncident selon le principe du mourir-non mourir repris par la tradition mystique et par la tradition amoureuse<sup>50</sup>.

Cette opération mystique d'extase est enfin explicitée clairement au d. 293, où on relève l'apparition du mot « estase », dans un énoncé une nouvelle fois contradictoire :

Et quant à moy, qui scay, qu'il ne luy chault,  
Si je suis vif, ou mort, ou en estase,  
Il me suffit pour elle en froid et chault  
Souffrir heureux douce antiperistase (d. 293 v. 7-10)

Le mot « estase » est d'abord associé à « vie » et « mort » comme un troisième terme possible (v. 8). Est-ce un ébranlement de la logique par l'apparition d'un tiers non exclu ou une sortie de la contradiction ? C'est plutôt l'idée que la contradiction logique se trouve dépassée par une donnée mystique, expérimentée en première personne. L'extase est un dépassement de l'opposition vie-mort par une coïncidence des contraires, c'est-à-dire qu'en elle se fait l'union des contraires, comme en Dieu (puisque justement l'extase, c'est être non en soi mais en Dieu). Mais la surprise lexicale est que le mot « estase » rime ici avec « antiperistase », concept philosophique inattendu en contexte poétique. Il s'agit au départ d'un concept aristotélicien<sup>51</sup>, qui a aussi été repris par la

<sup>49</sup> Voir l'article de T. Anthony Perry, « Délie ! An old way of dying (a new hypothesis on Scève's title », *French Forum*, vol. 1, n° 1, Janv. 1976, pp. 2-13 et, pour une autre interprétation, Lance K. Donaldson-Evans, « 'Love Divine, All Loves Excelling' : Biblical Intertextualities in Scève's *Délie* », *French Forum*, XIV, n° 1, janv. 1989, pp. 5-15.

<sup>50</sup> Voir les pages de Nathalie Dauvois, dans *Maurice Scève. Délie*, Atlande, 2012, pp. 114-128 pour une approche plurielle de la dimension spirituelle du recueil.

<sup>51</sup> Voir Aristote, *Météorologiques*, 347b, 348b, 382b et la reprise exacte de ses exemples aristotéliciens par Scève dans *Microcosme*, III, 523-534. Telle est la définition de l'antipéristaste dans le très copieux article que lui consacre l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert, qui la qualifie de « métaphysiquement absurde » : « Antipéristase, s. f. dans la Philosophie de l'école, est l'action de deux qualités contraires, dont l'une par son opposition excite et fortifie l'autre. [...] On définit l'antipéristase l'opposition d'une qualité contraire à une autre, par laquelle est augmentée et fortifiée



philosophie sceptique ; c'est un processus que Terence Cave a analysé comme le moyen de dire un mode sceptique de rapport au monde<sup>52</sup>, mais ce n'est pas le cas ici. L'antipéristase est la transposition en terme physique d'une certaine coïncidence des contraires, puisqu'elle suppose la co-présence de deux qualités contraires dont l'une renforce l'autre. Bovelles développe cette idée dans *L'Art des opposés*<sup>53</sup> où Scève a pu puiser :

*De Antiperistasi oppositorum/ De l'Antipéristase des opposés*

Les naturalistes définissent l'antipéristase comme la situation des contraires selon laquelle chaque chose, afin d'assurer son propre maintien et sa conservation, en la place même de son contraire, se ramasse circulairement en direction de soi et se fait assez forte pour résister à son contraire. Nous, de même, nous définissons l'antipéristase comme une opposition redoublée, quand un opposé est placé dans son opposé, ou quand il est contourné par lui ; nous avons montré plus haut que cette opposition concernait toute chose. L'identité est en effet opposée à l'antipéristase, car par l'identité toute chose est conservée en elle-même à l'abri de tout mélange<sup>54</sup>.

Ce qui me fait pencher pour une lecture de Bovelles plus qu'un accès à une source directement aristotélicienne (ou scolastique), c'est justement que dans ce passage, Bovelles fait une relecture d'un concept de philosophie naturelle en le déplaçant vers la métaphysique et l'ontologie. C'est aussi ce que fait Scève pour qui l'antipéristase ne relève pas (sinon de manière métaphorique) de l'alternance physique du chaud et du froid et de l'effet produit par cette proximité temporelle des contraires qui se renforcent l'un l'autre. Ce qu'il fait, c'est faire rimer « estase » et « antiperistase » et donc faire jouer dans le binaire vie/mort ou chaud/froid un troisième terme, « estase », qui fait sauter le verrou de la logique binaire de la non-contradiction : pas d'« estase » sans antipéristase. On n'est donc plus du tout dans la définition du phénomène physique qui repose sur deux termes mais dans une approche ontologique, énonçant un ébranlement de l'identité (comme le dit Bovelles).

Mais si la source est bien à chercher chez Bovelles, c'est en revanche bien loin du latin scolastique, définitionnel de Bovelles, ou de toute autre source aristotélicienne sur l'antipéristase, que Scève va écrire - en poète - et fixer le terme savant dans un vers français, nu

---

celle à qui elle résiste ; ou l'action par laquelle un corps auquel un autre résiste, devient plus fort à cause de l'opposition qu'il essuie; ou l'effet de l'activité d'une qualité augmenté par l'opposition d'une autre qualité. C'est ainsi, disent les Philosophes de l'école, que le froid en bien des occasions augmente le degré de la chaleur, et l'humide celui de la secheresse. Voyez Froid et Chaleur. C'est ainsi que de la chaux vive prend feu par la simple effusion de l'eau froide. Ainsi le feu est plus vif en hyver qu'en été, par antiperistase; et c'est la même cause qui produit le tonnerre et les éclairs dans la moyenne région, où le froid est perpétuel [...] ».

<sup>52</sup> Terence C. Cave, *Pré-histoires. Textes troublés au seuil de la Modernité*, Droz, 1999, pp. 35-50 ; dans un contexte d'analyse de la valeur sceptique de l'antipéristase, il aborde l'antipéristase scévienne comme relevant d'un usage rhétorique plutôt que scientifique, variante d'un *topos* pétrarquiste (p. 37). Je crois que c'est minimiser l'innovation de ce transport en poésie d'une notion bien loin d'être d'usage rhétorique.

<sup>53</sup> Le sujet a été abordé par Stephen Murphy dans son article « Bovelles, Scève, Bruno. *Antiperistasis* », *Allegorica. A Journal of Medieval and Renaissance Literature*, XIV, 1993, pp. 39-52. Voir *L'Art des opposés*, éd P. Magnard, Vrin, 1984, pp. 75-77 pour la définition de Bovelles.

<sup>54</sup> Bovelles, *L'Art des opposés*, trad. Magnard, éd. Vrin, 1984, pp. 75-77.



et lapidaire, fait de la succession de deux énoncés contradictoires : « Souffrir heureux douce antipéristase ».

Un autre couple d'opposés très souvent utilisé dans *Délie* est le ténébreux et le lumineux. Le thème est traité par Scève de différentes manières : c'est tantôt la phénoménologie météorologique qui sert de comparant pour l'expérience de la vue de l'être aimé :

Quand l'œil aux champs est d'esclairs esblouy  
Luy semble nuit, quelque part qu'il regarde [...] (d. 24).

à l'abyme mystique, expérience de la nuit obscure :

Celle Beauté, qui embellit le Monde  
Quand nasquit celle en qui mourant je vis  
A imprimé en ma lumiere ronde  
Non seulement ses lineamentz vifs :  
Mais tellement tient mes espritz raviz,  
En admirant sa mirable merveille  
Que presque mort, sa Deité m'esveille,  
En la clarté de mes desirs funebres,  
Ou plus m'allume, et plus, dont m'esmerveille,  
Elle m'abysme en profondes tenebres. (d. 7)

La lumière et la ténèbre ne s'opposent pas tant chez Scève qu'elles se recouvrent: « Car sa lumiere est tousjours en tenebres » dit-il (d. 330) ou bien « tout midy m'est nuit » (d. 92), reprenant encore une fois la théorie cusanienn<sup>55</sup> de la coïncidence des contraires, expérience définie par sa finalité selon Cues : « c'est pourquoi en assemblant la contrariété des opposites en un mutuel accord, je me guinde à la porte du paradis »<sup>56</sup>. Cette réflexion de Cues est précédée au chapitre 9 du *Traité de la vision de Dieu* par une longue réflexion sur la coïncidence des contraires qui se fait par l'expérience de la lumière :

*Unde experior, quomodo necesse est me intrare caliginem et admittere coincidentiam oppositorum super omnem capacitatem rationis et quaerere ibi veritatem ubi occurrit impossibilitas, et supra illam omnem etiam intellectualem altissimum ascensum quando pervenero ad id, quod omni intellectui est incognitum et quod omnis intellectus iudicat remotissimum a veritate, ibi es tu, Deus meus, qui est absoluta necessitas. Et quanto impossibilitas illa caliginosa cognoscitur magis obscura et impossibilis, tanto verius necessitas relucet et minus velate adest et appropinquat. Quapropter tibi gratias ago Deus meus, quia patefacis mihi, quod non est via alia ad te accendendi nisi illa [...]. Ultra igitur coincidentiam contradictoriorum videri poteris et nequaquam citra. Si igitur impossibilitas est necessitas in visu tuo Domine nihil est, quod visus tuus non videat.*

<sup>55</sup> On a déjà cité plus haut une des phrases de Cues : « la lumière inaccessible, n'est pas comme la lumière matérielle à laquelle s'opposent les ténèbres, mais la plus simple et l'infinie dans laquelle les ténèbres sont la lumière infinie ».

<sup>56</sup> *Traité de la vision de Dieu*, in *Œuvres choisies*, éd. M. de Gandillac, Aubier, 1942, chap. X, p. 397, que je cite plutôt que la traduction d'Agnès Minazzoli, *Le tableau ou La vision de Dieu*, Paris, Cerf, 2009 (e. o. 1986), uniquement parce qu'il s'agit d'un état de langue plus proche de Scève, Gandillac donnant la traduction du sieur de Golefer, Paris, 1630.



D'où j'apprends par expérience qu'il faut que je me mette dans ces ténèbres, et que je remarque la rencontre des opposites en leur unité, encore que ma raison en discoure tout autrement, et que je trouve la vérité au mesme endroit où se trouve estre l'impossibilité. Encore faut-il que je passe outre et que je m'élève par dessus ce que peut l'entendement pour arriver à ce qui est loin de toute cognoissance et que tout entendement juge fort loin éloigné de la vérité. Et c'est là où l'on vous doit trouver, O mon Dieu, vous qui estes une nécessité parfaite. Et plus cette impossibilité ténébreuse est connue obscure et impossible, d'autant plus se découvre et paraît véritable cette nécessité. C'est pourquoy je vous rends des grâces immortelles de ce que vous m'enseigne qu'il n'y a point d'autre chemin pour aller à vous [...] Donc vous pouviez être veu au-delà de la réunion des opposites mais non en-deça. Partant, si l'impossible est nécessité au regard de vostre veue, O Seigneur, il n'y a rien qui puisse estre caché à vos yeux clairvoyants<sup>57</sup>.

On a vu apparaître sous la plume du Cusain la notion de *caligo* (*impossibilitas caliginosa*) qu'il emprunte au pseudo-Denys (via l'édition latine qu'en a donnée Ambrogio Traversari) ; *caligo* passe d'un sens météorologique chez les anciens à un sens théologique sous l'influence de Denys. À l'ouverture de la *Théologie mystique*, l'accès aux mystères de la théologie se fait à travers l'expérience de la caliginosité (titre du chap. 1), de la luminosité ténébreuse, puisque la théologie est ce « qui reluit plus que tres clairement dans les tenebres tres-sombres » (trad. de Goulu, 1608). Le mot « caligineux » apparaît aussi sous la plume de Scève, une seule fois, dans un contexte plutôt physique et psychologique (d. 178) :

Pour estre l'air tout offusqué de nues  
Ne provient point du temps caligineux :  
Et veoir ici tenebres continues  
N'est procedé d'Automne bruyneux [...]  
Le feu ardent de mes si grand mésaises  
Par mes soupirs obtenebre les Cieulx.

Cette occurrence n'est pas primordiale car on ne peut lui donner avec certitude une connotation dionysienne mais tous les jeux sur lumières et ténèbres, fondamentaux dans *Délie*, entrent bien dans la logique d'une perception « offusquée » (Scève emploie six fois le verbe ou le participe) où le lumineux contraste si violemment avec l'obscur qu'il en devient aveuglant et où le trop plein lumineux devient une obscurité. Dans les termes de N. de Cues :

*Ubi videtur in caligine et nescitur, quae substantia aut quae res aut quid entium sit, uti res, in quo coincidunt opposita, scilicet motus quies simul, non ut duo, sed supra dualitatem et alteritatem. Haec visio in tenebra es, ubi occultatur deus absconditus ab oculis omium sapientum*

là il est vu dans la nuée et on ne sait quelle est sa substance ni quelle est sa réalité ni quel étant il est, telle une chose où coïncident les opposés, par exemple en même temps le mouvement et le repos, non pas à la façon de deux choses [distinctes], mais au-delà de la dualité et de

<sup>57</sup> *Ibidem*, pp. 395-396 - (traduction de 1630).



l'altérité. Cette vision se fait dans les ténèbres, où le Dieu caché se dérobe lui-même aux yeux de tous les sages<sup>58</sup>.

Voir Délie se fait - parfois - sur ce modèle mystique (d. 7, 92, 124, 330...). La contradiction posée en terme de coïncidence des opposés fait alors surgir le terme d'impossibilité<sup>59</sup>. Cette expérience de l'impossible est dite par Scève à plusieurs reprises, comme au d. 280, où le « je » est soumis à cet ébranlement d'identité qu'est l'expérience de la coïncidence des contraires :

Voulant de toy dependre et de mon veuil,  
Je veulx resoudre en mon fait l'impossible.

Au d. 73, cette fois, c'est Délie qui est l'agent de la coïncidence des contraires :

Mais tu scais mieulx, qui peulx par ta grandeur  
Faciliter, mesmement l'impossible.

Rendre nécessaire l'impossible ou faciliter l'impossible est une propriété divine, expérimentée par la docte ignorance dans le discours mystique cusanien, comme on l'a vu plus haut : « je trouve la vérité au mesme endroit où se trouve estre l'impossibilité ». L'amour - comme la contemplation divine - nécessite un passage au-delà des frontières de la logique, comme le pose le d. 166, décrivant une nécessaire défaillance intellectuelle :

Tout jugement de celle infinité,  
Ou tout concept se trouve superflus,  
Et tout aigu de perspicacité  
Ne pourroyent joindre au sommet de son plus.

À ce stade, il est clair que le discours amoureux prend sa source ailleurs que dans la poésie pétrarquiste, que dans la prose philosophique de Marsile Ficin ou de Sperone Speroni, c'est-à-dire à l'extérieur du grand massif pétrarquiste et néoplatonicien, dans la philosophie la plus mystique, comme le montrent ces quelques phrases du *De visione dei* qui disent l'expérience de la jouissance mystique :

*Et quid est Domine vita mea nisi amplexus ille, quo tua dulcedo dilectionis me adeo amore amplectitur? Diligo supreme vitam meam, quia tu es dulcedo vitae meae. Contemplor nunc in speculo in icona in aenigmate vitam aeternam, quia non est nisi visio beata, qua quidem visione tu me amorosissime usque ad intima animae meae numquam videre.*

Ah ! mon Dieu, qu'est ma vie autre chose que l'amoureux embrassement de votre saint amour qui me soutient, et j'aime ma vie uniquement parce que vous en estes la douceur. Je contemple maintenant dans un miroir, dans une image et dans une énigme l'éternité qui n'est autre chose que

<sup>58</sup> *Dialogus De Possessio*, op. cit., p. 108.

<sup>59</sup> « Mais ce qui paraît impossible, c'est cela même qui est la nécessité », Nicolas de Cues, *Le Tableau ou La vision de Dieu*, traduction et éd. Agnès Minazzoli, op. cit., p. 54 (passage absent des morceaux choisis donnés par M. de Gandillac).



votre vision bien heureuse qui pénètre amoureusement jusqu'au plus profond de mon âme<sup>60</sup>.

Mais même si s'affirme une communauté entre le discours mystique (la « fable mystique » selon Michel de Certeau) et la construction poétique de l'amour, ce serait réducteur de faire de *Délie* un traité mystique en vers. Il s'y joue autre chose. La poésie devient le lieu où sont acculturés des mots et des énoncés théologiques ou philosophiques, tels « objet de plus haute vertu », « Le Naturant par ses hautes Idées », « antipéristase »... Mais à être transportés dans l'univers de la poésie, les concepts philosophiques subissent une altération.

#### ET L'ANTIPERISTASE DEVINT DOUCE : MISE A MAL DE LA RAISON AU NOM DE LA POESIE

Pour Nicolas de Cues, « la raison n'admet pas la coïncidence des opposés »<sup>61</sup> car elle est bafouée par lui, or cette coïncidence est le nécessaire-impossible pour aller à Dieu, il faut donc passer par cette expérience de dénuement de la raison, qui reste très scientifique (voire mathématique) chez Cues, sous le nom de docte ignorance. Dans *Délie*, sous les coups de boutoirs de la contradiction, la raison est en effet à plusieurs reprises montrée en échec ou répudiée (d. 166), cependant au fil du recueil, cela ne se fait pas toujours négativement et donc mystiquement mais aussi positivement, au profit de la poésie : la raison bafouée n'est pas celle en qui est rendue vacante une place pour Dieu mais celle qui va céder devant l'acte poétique.

Parquoy ma plume au bas vol de son aele  
Se demettra de plus en raisonner  
Aussi pour plus hautement résonner (d. 227)

Si l'on « résonne sans raisonner », si le « haut » s'est déplacé de « plus haute vertu » à « plus hautement résonner », du *logos* vers le *phonos*, alors le principe de non-contradiction peut être mis à mal sans ruiner le verbe (non plus *logos* mais verbe lyrique en tant qu'il est d'abord du son) et la coïncidence des contraires peut triompher (le « bas vol » coïncide avec le « hautement résonner »), cette fois comme signal poétique et non plus théologique. Au bout du chemin impossible de *Délie*, de cette approximation infinie de l'infini, s'accomplit tout de même quelque chose : le désir est demeuré désir mais le « je » est devenu Orphée, un Orphée qui réussit là où Orphée avait échoué. Il « tire son Euridice / hors des Enfers de l'éternel obly » (d. 445) ; peut-on mieux dire le triomphe de la poésie ? Le je-poète n'est pas descendu vainement aux bas enfers et s'il n'y a pas trouvé la béatitude (d. 3), il en revient poète.

Comment articuler ce triomphe de la poésie avec le recours à la coïncidence de contraires, explosive en tant qu'elle dynamite l'acte intellectuel ? Jusqu'à présent, on a vu l'énoncé de la contradiction dans *Délie* comme pouvant réaliser une forme de coïncidence des contraires. Pour que l'efficacité de cette coïncidence soit renforcée et qu'elle provoque un court-circuit logique, un processus stylistique est nécessaire : celui de la concision. François Rigolot, qui a analysé cette condensation du propos, a suggéré un ancrage paulinien de la concision scévienne en évoquant « le discours obsessionnel de concision dans le cadre du discours paulinien sur l'intelligibilité »<sup>62</sup> citant à l'appui les fameux « cinq mots préférables à dix mille » (traduction par

<sup>60</sup> *Traité de la vision de Dieu*, in *Œuvres choisies*, op. cit., fin du chap. 4, p. 384.

<sup>61</sup> *Le Complément théologique*, in *Trois traités sur la docte ignorance et la coïncidence des opposés*, tr. Francis Bertin, Paris, Le Cerf, coll. « Sagesses chrétiennes », 1991, p. 100.

<sup>62</sup> François Rigolot, *Poésie et Renaissance*, op. cit., pp. 145-146.



Lefèvre de Paul, 1 Co, 14, 18-19) et choisissant de voir une exemplification de ces cinq mots dans « objet de plus haute vertu ». Sans vouloir se prononcer sur cette source, on ne peut que constater chez Scève une poétique de la concision et du resserrement, particulièrement dans le cadre strophique du dizain. À ce propos, je ne crois pas que le dizain soit la « version autochtone »<sup>63</sup>, française, du sonnet italien ; cette idée est une reconstruction de Sébillet en 1548, fondée sur la quasi-seule pratique scévienne<sup>64</sup> : « Et quand tout est dit, sonnet n'est autre chose que le parfait epigramme de l'Italien, comme le dizain du français »<sup>65</sup> ; En fait, c'est l'épigramme qui est sentie comme la version française du sonnet italien<sup>66</sup> mais pas spécifiquement le dizain, sinon chez Scève. Scève choisit délibérément le lit de Procuste du dizain pour traduire le sonnet italien afin de condenser et de densifier le propos (cent syllabes au lieu des cent quarante syllabes du sonnet en décasyllabes que l'on trouve dans les versions de Marot, de Vasquin Philieul ou de Peletier dans les mêmes années). Plus la phrase est mise dans un cadre prosodique serré, obligeant à abrégier, plus la contradiction a des chances d'émerger non comme succession ou coexistence des contraires<sup>67</sup> mais comme coïncidence de ces contraires et l'on a vu que Scève s'efforce la plupart du temps de faire tenir la contradiction en un décasyllabe.

Si la condensation scévienne recherche à abrégier la pensée (et peut-être selon ce principe paulinien tel que le définit F. Rigolot), la contradiction prend alors un relief tout particulier dans la formule resserrée du dizain et du décasyllabe : elle serait à la fois la manifestation poétique de la *coincidentia oppositorum* (vertu divine) et la manifestation poétique de la « parole abrégée » christique. Mais cela ne se fait pas indépendamment du support lyrique de la poésie. C'est là l'enjeu de *Délie*. Ainsi expérimenter amoureuxment le son de la voix de Délie consiste à entendre : « Celle douceur celestement humaine » (d. 372). En dix syllabes et un oxymore, deux principes théologiques chrétiens sont réaffirmés, confirmés en Délie : l'homme (en l'occurrence la femme) est à l'image de Dieu, donc humain et divin ; c'est par l'amour de la créature que l'on s'élève vers le créateur. Mais s'y ajoute un troisième principe, pas du tout théologique : c'est dans le son (de la voix de Délie et du vers de Maurice Scève) que se dit la théologie.

Il ne s'agit pas de dire que la vérité de *Délie* serait à trouver dans un discours théologique, qui serait son unique soubassement<sup>68</sup>, que finalement Délie ne serait qu'un des noms divins. Il y a aussi, toujours intimement mêlé à ce discours « de plus haute vertu », un discours amoureux profane, érotique et parfois très trivial dans *Délie*, qui prouve que l'humain et le divin ne se dissocient pas.

<sup>63</sup> Cécile Alduy, *Politique des Amours*, Genève, Droz, 2007, p. 123.

<sup>64</sup> À l'exception du « Dixain de Petrarque » (*Pace non trovo*) dans le *Petit Œuvre d'amour* en 1538 (cité plus haut) et de deux dizains de Salel traduisant Pétrarque en 1539 (voir C. Alduy, *op. cit.*, p. 122).

<sup>65</sup> *Art poétique français*, dans *Traité de poétique et de rhétorique de la Renaissance*, éd. F. Goyet, Le Livre de Poche, 1990, p. 107.

<sup>66</sup> C'est vrai pour Du Bellay en 1550 dans le « Au lecteur » de *L'Olive augmentée* (Droz, 2007, p. 236) et pour Des Autels qui publie son premier *canzoniere* (*Repos de plus grand travail*) essentiellement en sonnets qualifiés d'« Epigrammes à sa Sainte » la même année.

<sup>67</sup> Les deux existent dans *Délie* bien sûr ; ainsi le D. 447, commentaire ekphrastique du dernier emblème, est le lieu d'une co-existence des contraires, eau et feu, moins radicale qu'une coïncidence ; elle désigne plutôt la *concordia discors*, l'harmonie en tension des éléments du monde.

<sup>68</sup> Scève fait de la poésie le moyen d'une expérience de la coïncidence des contraires alors que pour Nicolas de Cues, ce n'est pas la poésie qui le permet mais les mathématiques (en l'occurrence, les figures géométriques) ; pour exemple, le titre du chap. X *De la Docte ignorance* : « Comment il faut se servir des signes mathématiques pour ce qu'on se propose [de faire] », *op. cit.*, p. 106.





Il s'agit de montrer qu'une autre donnée de l'imitation scévienne (autre que pétrarquiste, autre que ficinienne) explique en partie la densité et l'obscurité du texte, sciemment agencé selon le principe de la théologie apophatique où affirmer et nier se font dans le même mouvement<sup>69</sup>, selon la définition de la théologie mystique par Denys ou de la *coincidentia oppositorum* par N. de Cues. Le discours de l'amour humain en tant que tel est un moyen (fragile, perturbé par l'idolâtrie) de l'expérience de Dieu, une expérience qui ne serait pas tant d'élévation progressive (modèle ficinien) que d'approximation infinie (modèle cusanien), d'où l'étrange agencement de *Délie* qui ne progresse pas. La poésie est le moyen de cette expérience infiniment recommencée du divin en l'humain. De principe théologique chrétien<sup>70</sup>, la contradiction devient donc un principe poético-théologique dans *Délie*.

---

<sup>69</sup> Voir les dernières phrases de la *Théologie mystique* de Denys comme programme d'écriture apophatique.

<sup>70</sup> Comme le dit le v. 6 de *Microcosme* à propos de l'homme : « A ton image fait, et humain et divin ».



## BIBLIOGRAPHIE

### Œuvres

- La Bible, qui est toute la sainte Esriture, à savoir le Vieil & Nouveau Testament*, Lyon, Jean de Tournes, 1561.
- ARISTOTE, *Métaphysique*, trad. Jules Tricot, Paris, J. Vrin, 1991.
- BOVELLES, Charles de, *L'Art des opposés*, éd P. Magnard, Paris, Vrin, 1984.
- DU BELLAY, Joachim, *L'Olive augmentée*, Genève, Droz, 2007.
- DES AUTELS, Guillaume, *Repos de plus grand travail*, Lyon, J. de Tournes et G. Gazeau, 1550.
- DE CUES, Nicolas, *De la Docte Ignorance*, traduction Jean-Claude Lagarrigue, Paris, Cerf, coll. « Sagesses chrétiennes », 2010.
- ID., *Le tableau ou La vision de Dieu*, traduction et éd. Agnès Minazzoli, Paris, Le Cerf, 2009.
- ID., *Traité de la vision de Dieu du cardinal Nicolas de Cusa, traduit de latin en français par le sieur de Golefe*, Paris, C. Chappellain, 1630.
- ID., *Le Complément théologique*, in *Trois traités sur la docte ignorance et la coïncidence des opposés*, tr. Francis Bertin, Paris, Le Cerf, coll. « Sagesses chrétiennes », 1991.
- ID., *Triologus De Possess*, éd. bilingue P. Caye, D. Larre, P. Magnard, F. Vengeon, Paris, Vrin, 2006.
- ID., *Traité de la vision de Dieu*, in *Œuvres choisies*, éd. M. de Gandillac, Paris, Aubier, 1942.
- FICIN, Marsile, *Le Commentaire de Marsille Ficin, florentin : sur le « Banquet d'amour de Platon »*, traduite de l'italien par Symon Sylviues, dit J. de la Haye, éd. Stephen Murphy, Paris, Champion, 2004.
- FLORES, Juan de, *Déplorable fin de Flamette, élégante invention de Jehan de Flores, espagnol, traduite en langue françoise*, trad. Maurice Scève, Paris, D. Janot, 1536.
- LEFÈVRE-D'ÉTAPLES, Jacques, *Bible, Nouveau Testament*, Paris, Simon de Colines, 1523.
- ID., *La Sainte Bible en Francoys*, trad. Jacques Lefevre d'Etaples, Antwerp, Martin Lempereur, 1530.
- Le petit œuvre d'amour et gaige d'amytié*, fac similé de l'édition de 1537, préface E. Herriot, Lyon, éd. de l'Antilope, 1927.
- OSTY, Émile, *Les Epîtres de saint Paul. Traduction nouvelle sur le texte original*, Paris, Siloë ; Lagny, Seine-et-Marne, impr. de E. Grevin et fils, 1946.
- MAROT, Clément, *Œuvres Poétiques*, éd. G. Defaux, Paris, Classique Garnier, t. 1, 1990.
- PÉTRARQUE, *Canzoniere*, éd. P. Blanc, Paris, Classiques Garnier, 2004.
- PLATON, *Timée*, trad. Luc Brisson, Paris, GF, 1992.



REISCH, Gregor, *Margarita philosophica*, Argentinien, Joannis Schotti, 1504.

SCÈVE, Maurice, *Délie*, texte établi et annoté Eugène Parturier ; introd. Cécile Alduy, Paris, STFM, 2001.

ID., *Délie*, éd. Gérard Defaux, Genève, Droz, 2004.

ID., *Microcosme*, Lyon, Jean de Tournes, 1562.

### Textes critiques

ALDUY, Cécile, *Politique des Amours*, Genève, Droz, 2007.

ALEXANDRE, Monique, *Le Commencement du Livre. Genèse I-V*, Paris, Beauchesne, 1988.

BANKS, Kathryn, « Opposites and Identities : Maurice Scève's *Délie* and Charles de Bovelles's *Ars Oppositorum* », *French Studies*, Vol. LXII, N° 4, 2008, pp. 389-403.

Base textuelle Frantext, consultée en décembre 2012, <http://www.frantext.fr>

BEAUDE, Joseph, *La Mystique*, Paris, Cerf, 1990.

BEDOUELLE, Guy, *Lefèvre d'Étaples et l'intelligence des Écritures*, Genève, Droz, 1976.

BONNIER, Xavier, 'Mes silentes clameurs': métaphore et discours amoureux dans *Délie* de Maurice Scève, Paris, Champion, 2011, pp. 405-406.

BURON, Emmanuel, « Le mot *objet* dans la poésie amoureuse (1544-v. 1560), à paraître.

CASSIRER, Ernst, *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, Paris, éd. de Minuit, 1983 (*Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, 1927).

CAVE, Terence C., *Pré-histoires. Textes troublés au seuil de la Modernité*, Genève, Droz, 1999.

COOPER, Richard, « Dante sous François I<sup>er</sup> : la traduction de François Bergaigne », in *Pour Dante*, sous la dir. de B. Pinchard et C. Trottmann, Paris, Champion, 2001.

D'ALEMBERT, Jean, DIDEROT, Denis, *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris, Briasson, 1751-1765.

DAUVOIS, Nathalie, dans *Maurice Scève. Délie*, Paris, Atlande, 2012.

DONALDSON-EVANS, Lance K., « 'Love Divine, All Loves Excelling' : Biblical Intertextualities in Scève's *Délie* », *French Forum*, XIV, n° 1, janv. 1989, pp. 5-15.

GRAFF, Marc, « Nombres et emblèmes dans la *Délie* », *R.H.R.*, n° 12, déc. 1980, pp. 5-12.

GREIMAS, Algirdas Julien, *Dictionnaire du Moyen français, 1350-1500*, Paris, Larousse, 1992.

HUNKELER, Thomas, *Le Vif du sens*, Genève, Droz, 2003.

ID., « Dante à Lyon : des *Rime petrose* aux *durs épigrammes* », *Italique*, n° XI, Fondation Barbier-Mueller, Genève, Droz, 2009.

KENNY, Neil, « La Part du dire dans le contredire, ou l'inconstance des paroles humaines, Léry, Montaigne, Colletet » in *Seizième Siècle*, n° 4, 2008, pp. 255-287.

NAYA, Emmanuel, *Essais de Michel Seigneur de Montaigne*, Paris, Ellipses, 2006 et Ian Miernowski, *L'Ontologie de la contradiction sceptique. Pour l'étude de la métaphysique des Essais*, Paris, Champion, 1998.

NASH, Jerry C., *Maurice Scève. Concordance de la « Délie »*, Chapel Hill, North Carolina Studies in the Romance Languages and Literature, 1976 (2 vol.).



- ID., *The Love Aesthetics of Maurice Scève. Poetry and Struggle*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- MIERNOWSKI, Ian, *Signes dissimilaires. La quête des noms divins dans la poésie française de la Renaissance*, Genève, Droz, 1997.
- MURPHY, Stephen, « Bovelles, Scève, Bruno. Antiperistasis », *Allegorica. A Journal of Medieval and Renaissance Literature*, XIV, 1993, pp. 39-52.
- ORESME, Nicole, *Le Livre du ciel et du monde*, Madison ; Milwaukee ; London, University of Wisconsin press, 1968.
- PERRY, T. Anthony, « Délie ! An old way of dying (a new hypothesis on Scève's title », *French Forum*, vol. 1, n° 1, Janv. 1976, pp. 2-13.
- RISSET, Jacqueline, *L'Anagramme du désir, essai sur la Délie de Maurice Scève*, Paris, Fourbis, 1995, pp. 46-47.
- RIGOLOT, François, *Poésie et Renaissance*, Paris, « Points Essais », Seuil, 2002.
- SAULNIER, Vincent-Louis, *Maurice Scève*, Paris, Klincksieck, 1948 et 1949.
- STAUB, Hans, *Le Curieux désir*, Genève, Droz, 1967.
- SÉBILLET, Thomas, *Art poétique français*, éd. F. Goyet, Paris, Le Livre de Poche, 1990.