

LE PROLOGUE DU *QUART LIVRE* (1552) : UNE SAGESSE ET SES COMPLICATIONS

Tristan VIGLIANO (U. Lumière – Lyon 2 / UMR 5037)

Sed veluti pueris...

Il n'est pas facile d'entrer dans le prologue du *Quart Livre*. La définition du pantagruélisme ou l'éloge de la « médiocrité aurée » semblent indiquer au lecteur qu'il y trouvera certaines clefs pour comprendre la sagesse et l'éthique rabelaisiennes. Mais les nombreux détours du texte, qui fuit de toutes parts, en compliquent à l'envi le commentaire. La réflexion qu'on propose ici était, à l'origine, destinée aux agrégatifs des Universités Lyon 2 et Lyon 3. Il s'agissait d'expliquer le prologue, aussi clairement que possible, par la mise en évidence de ses enjeux principaux et par la présentation des différentes lectures critiques. Ces lectures sont souvent divergentes, et les étudiants peuvent quelquefois s'y perdre. Ils peuvent également être tentés de choisir, par commodité, telle voie interprétative plutôt que telle autre : un Rabelais évangélique contre un Rabelais ludique, par exemple. On aimerait leur donner les moyens de penser une synthèse entre ces différentes voies, qui ne s'excluent pas nécessairement. C'est une manière, pour nous, de vérifier la validité, mais aussi l'efficacité pédagogique, de propositions avancées ailleurs¹.

Le dernier temps de la démonstration développe une analyse à la fois plus générale et plus engagée, dont on évitera de se servir dans un cadre trop strictement académique. Il s'adresse – un peu par ruse, que le lecteur soit averti ! – aux curieux qui voudraient interroger la catéchèse rabelaisienne. Notre deuxième partie, s'achevant sur l'idée d'une mortification littéraire, fournit déjà les éléments de ce dépassement dialectique auquel invitent les exercices universitaires : les plus prudents s'en tiendront là.

1. LA SAGESSE PANTAGRUÉLIQUE DU PROLOGUE

1.1. Une définition

Le prologue du *Quart Livre* ne donne pas seulement à voir un **pantagruélisme** en acte, il ne se contente pas d'en faire l'éloge, il propose une définition de cette vertu, dont nous devons faire preuve pour le comprendre : « vous entendez que c'est certaine gayeté d'esprict conficte en mespris des choses fortuites » (p. 887)². C'est le joyeux contentement du chrétien, qui se fonde sur Dieu seul, et non pas sur les idoles vénérées par le monde : la chair, la gloire, l'argent, qui ne peuvent que passer, sur lesquelles il n'a pas de prise et que rencontreront les personnages du *Quart Livre* dans la plupart de leurs escales. On peut en effet lire le *Quart Livre* comme **le roman de l'idolâtrie**.

La définition du pantagruélisme paraît relever d'**une forme de stoïcisme chrétien**. Pour les stoïciens, l'homme ne peut se confier aux biens extérieurs, qui doivent rester à ses yeux « indifférents ». Le déterminant indéfini, « certaine gayeté », nous avertit cependant de ne pas la ramener trop vite à un dogme trop précis³. Il apporte en outre une nuance qui semble suggérer

¹ Dans ce même but pédagogique, on souligne les notions et idées importantes, qu'il faut connaître ou discuter.

² Le texte est cité dans l'édition de Jean Céard, Gérard Defaux et Michel Simonin (François Rabelais, *Les Cinq Livres*, La Pochothèque, « Le Livre de Poche », 1994).

³ Sur la définition du « pantagruélisme » et son rapport problématique au stoïcisme chrétien : Claude La Charité, « Rabelais et le *De contemptu rerum fortuitarum* (1520) de Budé », *RHLF*, n° 3, juillet – septembre 2008, p. 515-527. Une seule réserve : le stoïcisme ne se réduit pas à un idéal d'apathie, puisqu'il accepte les bonnes passions, *eupatheiai*,

que toute gaieté n'est pas souhaitable. Le pantagruélisme contraste évidemment avec l'impuissance à rire dont font preuve les « agelastes » (p. 877), auxquels vient de s'attaquer Rabelais dans l'épître dédicatoire à Odet de Châtillon. Mais il n'est pas à proprement parler le rire, dont nous savons pourtant depuis le dizain liminaire du *Gargantua*, qu'il est le « propre de l'homme » : d'ailleurs, on voit rarement Pantagruel rire. Peut-être parce que ce n'est plus le lieu, dans ce *Quart Livre* obsédé par le mal, sous toutes ces formes : le Christ non plus ne rit pas. Peut-être aussi parce que le rire et même la gaieté courent le risque de la démesure : voir, au chapitre XVII, les morts soudaines de Philomenes et Zeuxis, tués d'une « excessive guayeté d'esprit », « à force de rire » (p. 991). Notre prologue fait justement l'éloge de la « médiocrité », c'est-à-dire de la mesure⁴.

En définissant ainsi le « pantagruélisme » qu'il requiert de son lecteur, Rabelais s'inspire de Guillaume Budé et de son traité *De contemptu mundi et rerum fortuitarum*. Il fait proclamation d'humanisme et de fidélité envers une figure tutélaire importante, qui l'a soutenu quand il était moine franciscain et que les supérieurs de son ordre l'empêchaient de lire : Budé, en 1552, est mort depuis douze ans. Le prologue comporte plusieurs hommages de cette sorte, certains beaucoup plus explicites encore. On pense en particulier à l'éloge du juriste André Tiraqueau, « tant humain, tant debonnaire et equitable » (p. 889), ou aux louanges de Chinon, « ville insigne, ville noble, ville antique, voyre premiere du monde, selon le jugement et assertion des plus doctes Massorethz » (p. 903). Tous ces hommages, comme celui que rend ensuite le texte à Guillaume Du Bellay (p. 1029), valent signature. Ils contribuent de surcroît à l'élaboration d'une géographie auctoriale, symbolique ou non, dont la permanence corrige les instabilités topographiques du *Quart Livre*. Enfin, ces marques de fidélité conviennent le lecteur dans une forme d'intimité et montrent par l'exemple que le pantagruélisme est aussi une éthique, fondée sur l'amour et sur la bienveillance. De ce dernier point, la structure du prologue témoigne à son tour.

1.2. Le pantagruélisme comme éthique évangélique

Edwin Duval a montré qu'il procédait en effet par emboîtements successifs⁵. On laisse de côté, provisoirement, le discours de Priape sur la cognée (l. 221-267). On simplifie en outre le schéma, notamment aux deux extrémités de commencement et de fin. L'**organisation** qui se dégage est clairement **concentrique** et elle met en évidence une éthique de type évangélique :

Pantagruélisme et éloge de la médiocrité [1-70] (2 exemples de Zachée et du Fils du Prophète)
 Couillatris perd sa cognée [90-116]
 Jupiter et l'actualité internationale [117-132]
 La dispute de Rameau et Galland [132-144]
 La fable du chien et du renard [173-190]
 La dispute de Rameau et Galland [190-207]
 Jupiter et l'actualité internationale [206-220]
 Couillatris retrouve sa cognée, les Francs Gontiers sont punis [268-318]
 Pantagruélisme et éloge de la médiocrité [356-405] (2 contre-exemples des belistrandiers et des Génois)

À proximité immédiate du centre se trouve la querelle des dialecticiens Pierre Galland et Pierre Ramus, devenu « Rameau » par dérision. La dispute qui les anime ici est à ce point haineuse qu'elle ne permet aucune réconciliation : Jupiter ne sait comment la résoudre. Ils allument « couilloniquement le feu de faction, simulte, sectes couilloniques, et partialité entre les ocieux escoliers », parce qu'ils ont oublié l'enseignement de l'Évangile. Peut-être y a-t-il, dans cette accumulation, une variation sur la première épître de saint Paul à *Timothée*, VI, 3-5, qui comporte sur le même sujet un rythme assez semblable :

Si quelqu'un enseigne autre chose et ne reste pas attaché à de saines paroles, celles de Notre Seigneur Jésus Christ, et à la doctrine conforme à la piété, c'est un être aveuglé par l'orgueil, un ignorant en mal de questions oiseuses et de

dont l'affection et la gaieté pantagruéliques peuvent faire partie.

⁴ Sur le rire libérateur et ses limites dans l'œuvre de Rabelais, le *Quart Livre* notamment : Daniel Ménager, *La Renaissance et le rire*, Paris, PUF, 1995, p. 162-170. La retenue de Pantagruel ressort d'autant mieux qu'elle vole en éclats dans le dernier chapitre seulement : voyant Panurge qui s'est conchié, il « ne se peut contenir de rire » (p. 1213).

⁵ Edwin Duval, *The Design of Rabelais's Quart Livre de Pantagruel*, Genève, Droz, ER XXXVI, 1998, p. 52.

querelles de mots ; de là viennent l'envie, la discorde, les outrages, les soupçons malveillants, les disputes interminables de gens à l'esprit corrompu [trad. Bible de Jérusalem].

Le récit des actualités internationales qui encadre cette dispute – toutes sortes de guerres auxquelles Jupiter a dû mettre un terme – établit par contamination des niveaux un lien entre les petites disputes savantes et des conflits autrement meurtriers, mais qui trouvent en elles leur origine : cette connexion est clairement mise en évidence par un humaniste contemporain de Rabelais comme l'espagnol Jean-Louis Vivès⁶. Au niveau inférieur, c'est-à-dire au centre exact de la structure, cette haine est figurée dans la fable du renard et du chien. En bonne logique, le renard, qui échappe à tout ce qui le poursuit, ne peut exister que si le chien n'atteint pas tout ce qu'il pourchasse : et inversement. Leur être propre, si tant est qu'ils en aient un, suppose l'élimination du terme antagoniste, son radical anéantissement. Or, les « philauties couilloniformes » de Rameau et Galland (p. 897) représentent justement l'amour de soi, qui est oubli de Dieu et anéantissement de tout ce qui n'est pas soi : « **philautie** » est le nom que donne Érasme à ce que nous appellerions l'orgueil. Cet orgueil condamne ces savants, représentant la folle sagesse du monde, à rester des « pierres mortes » (p. 897)... quand saint Pierre compare au contraire les chrétiens à des « pierres vives » (première épître, II, 4). On observera l'équivoque sur les prénoms des deux savants et, dans l'édition Defaux, l'erreur de la note 65, p. 896 : Galland est bien prénommé « Pierre » ; dans cette onomastique cratylienne s'annonce le « notable discours » de Pantagruel « sus les noms propres des lieux et des personnes » (ch. XXXVII, p. 671). Saint Pierre déjà semblait jouer sur son nom, comme le Christ l'avait fait avant lui. Mais sur ces pierres-là, on ne peut construire aucune Église.

Le centre de la structure, parce qu'il figure l'anti-charité, s'oppose nettement à ses périphéries. Car le début et la fin du prologue définissent et mettent en œuvre le pantagruélisme, au contraire : fondé sur le mépris des choses fortuites, c'est-à-dire sur Dieu, ce dernier ne peut être le fait que de « lecteurs » et d'esprits « benevoles » ; bienveillance qui n'est pas seulement construction rhétorique, mais qui est aussi **charité** en acte. Et cette charité semble elle-même inspirée par la boisson : « vous avez eu bonne vinée ? à ce que l'on m'a dict. Je n'en serois piece marry » (p. 887) ; « beuvez en trois [coups] » (p. 909). On peut voir dans le **vin** un **symbole eucharistique**, fondant cet amour mutuel sur la communion avec le Christ. Dieu est ici « éternellement loué » (p. 887), et cette action de grâce est significativement motivée par le bien qu'il a fait à *autrui*, et non à « l'auteur ».

La structure concentrique du prologue a une fonction programmatique, ou pour mieux dire, préparatoire : elle prépare le lecteur à remarquer, dans le *Quart Livre* proprement dit, une structure analogue. Les extrémités de début et de fin (chap. 1 et 65) y représentent en effet des repas qui pourraient bien réactualiser la Cène, sous des modalités que Rabelais ne précise jamais : peut-être parce que la question de la présence réelle continue de se poser à lui. **Le centre (le chapitre XXXIV)** montre Pantagruel en figure christique terrassant Phycetere, sorte de monstrueux Léviathan. Précédé et suivi par trente-trois chapitres, soit un nombre équivalant au nombre des années qu'a vécues le Christ, il met plusieurs fois en avant une triade à laquelle on peut trouver des allures de trinité⁷. Cette **frénésie triadique** était elle-même préparée par la triangulation Galland – Ramus – Cugnières, sorte d'anti-trinité bouffonne. Pour pasticher Gérard Defaux, qui n'aurait pas vu **la Trinité partout** dans le *Quart Livre* n'aurait rien vu. La structure du *Quart Livre*, de la bordure vers le centre, puis du centre vers la bordure, ne fait-elle pas... un triangle, à sa manière ?

⁶ Sur la place des disputes entre doctes dans l'ensemble des discordes humaines, voir en particulier son *De concordia et discordia in humano genere*, publié en 1529 (*Opera omnia*, éd. Mayans, Valence, Monfort, t. 5, 1784, p. 210-211 notamment). Du reste, le désir de passer pour savant est le premier mal incriminé par Vivès, après l'orgueil (p. 202).

⁷ C'est la lecture proposée par Edwin Duval, dans *The Design of Rabelais's Quart Livre de Pantagruel* (sur le combat contre Phycetère, p. 125-135). Duval est celui qui a poussé le plus loin l'interprétation de Pantagruel comme figure christique (« Christ-like hero », p. 141). On reviendra dans la troisième partie sur une telle lecture, et sur les problèmes qu'elle pose quant à l'évangélisme de Rabelais.

1.3. Un prologue apaisé

Le prologue du *Quart Livre* ne peut donc se comprendre indépendamment de l'**engagement évangélique** de Rabelais, sur lequel certains signes, très clairs pour ses contemporains, ne sauraient tromper : on pense à des marqueurs tels que les expressions « philautie » (renvoyant plutôt à l'évangélisme érasmien) ou « ferme foy » (p. 891, voir ce qu'en dit Gérard Defaux dans sa note). Et cet engagement évangélique se prolonge dans l'**engagement gallican**. Les affaires internationales dont se saisit Jupiter renvoient toutes à des faits d'actualité transparents pour les contemporains de Rabelais, et la description qui en est donnée laisse peu de doutes sur l'orientation du propos : l'action de Jupiter renvoie allégoriquement à celle du roi de France Henri II, dont sont rapportés les succès ; la manière peu flatteuse dont le récit présente Charles Quint, « petit homme tout estropié » (p. 893), témoigne d'une certaine antipathie à l'égard de son principal rival. À cet égard, le prologue consonne avec l'ensemble d'un livre qui prend parti, et dans lequel l'investissement personnel de l'auteur est très fort. Dans *Gargantua* et *Pantagruel*, l'écrivain était protégé par l'anagramme « Alcofrybas Nasier » ; en 1546, il signait le *Tiers Livre* de son nom, ajoutait « docteur en Medicine », mais précisait « Calloïer des Isles Hieres », s'imputant ainsi un titre fantaisiste, par lequel la fiction rejoignait immédiatement la réalité, brouillant les pistes⁸. Le *Quart Livre* commence par renoncer à tout masque. Il est rédigé par « M. François Rabelais, docteur en Medicine ». « **L'auteur** » qui prend la parole dans le prologue **n'est certes pas l'auteur** qui signe l'épître dédicatoire au cardinal de Châtillon : on ne doit pas confondre ces deux instances énonciatrices, bien qu'elles portent le même nom. Mais cette homonymie signale à quel point l'écrivain se projette ici dans son œuvre. De même, le thème médical organisant le début du prologue renvoie à la profession de Rabelais et prolonge, sur un mode comique, les considérations de l'épître dédicatoire sur la contenance du médecin : il souligne encore cette projection, tout en troublant le départ entre le fictionnel et le non-fictionnel.

L'engagement personnel de l'auteur va de pair, dans le prologue, avec un certain apaisement dans le rapport aux destinataires. À cet égard, notre texte tranche avec l'agressivité des prologues précédents, ceux de *Gargantua*, de *Pantagruel* et du *Tiers Livre*. L'« auteur » s'adresse aux « lecteurs benevoles », aux « gens de bien », mais ne représente pas les lecteurs malveillants, sans doute parce qu'ils étaient déjà pris à partie dans l'épître dédicatoire. Tout se passe comme si la mesure ici atteinte était proportionnelle à la violence de l'attaque portée par cette épître contre des ennemis représentés en cannibales diaboliques : les deux textes fonctionnent, à cet égard, comme deux extrêmes opposés. Mais la **violence polémique** ainsi prise en charge par l'épître, et que réactivera la fin du chapitre XXXII, permet au thème de la « médiocrité [...] par les saiges anciens dicte aurée » d'être exposé sans contradiction interne, du moins apparente. Il faut maintenant s'y arrêter.

1.4. L'éloge de l'*aurea mediocritas*

Le thème de la médiocrité précieuse comme l'or – *aurea mediocritas*, en latin – est repris à l'ode II, 10 d'Horace, dont on relève seulement les premiers vers, dans la traduction de François Villeneuve :

La bonne direction dans la vie, Licinius, c'est de ne pas pousser toujours vers la haute mer, c'est aussi de n'aller point, dans une horreur prudente des tempêtes, serrer de trop près le rivage peu sûr. Quiconque élit la médiocrité toute d'or a la sécurité [...]

En transposant en français l'expression d'Horace, Rabelais fait signe vers un texte qui représente **la recherche morale**, l'expérience spirituelle, **comme une navigation**. Ce thème, prépondérant dans le *Quart Livre*, est déjà présent dans le prologue, mais il reste latent. La navigation du *Quart Livre* sera cependant ressentie par le lecteur comme une quête du juste milieu.

⁸ Sur ce titre, voir l'édition de Mireille Huchon : Rabelais, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, « La Pléiade », p. 1341 et p. 1356.

La « médiocrité » est ici figurée par une fable tirée d'Ésope, sous les traits du bûcheron Couillatris. Elle désigne la mesure par opposition à l'excès, le peu par opposition au trop : des trois cognées – encore trois – en or, argent et bois, que lui offre Mercure, Couillatris choisit celle dont le prix est le moindre. Pour avoir « souhaité médiocrité », il recevra en sus les deux autres, ce qui n'infirmes nullement la leçon : cette récompense semble figurer allégoriquement les joies attendant au Paradis le chrétien et l'homme vertueux, lesquelles ne peuvent être excessives, puisqu'elles sont une fin, un souverain bien, et qu'une fin est précisément ce qui n'a pas de fin. Les « Francs Gontiers et Jacques bons homs », qui croient imiter Couillatris en perdant volontairement leur cognée pour être couverts d'or et d'argent, font preuve quant à eux d'une excessive cupidité, dont procède également leur envie : ils veulent plus que ce qui leur revient, et Rabelais se fait un plaisir de comparer leur attitude à celle de ces « Romipetes » (p. 905) qui constituent l'Église romaine abhorrée. **Satires morale et politique sont indissociables.**

Cet **éloge de la mesure est relié de manière implicite au thème delphique du « CONGNOIS TOY »** que le lecteur du livre précédent, le *Tiers Livre*, ne peut manquer d'avoir à l'esprit, puisque cette injonction était alors inscrite en majuscules, quelque part vers le centre de l'ouvrage (p. 701). Couillatris procède bien à une mesure : il « oublie la coignée d'or, il la regarde et la trouve bien poissante, puis dict à Mercure : "Marmes, ceste cy n'est mie la mienne" » (p. 903). Il soupèse, il calcule, pour savoir quelle est sa cognée, celle qui ne sera pas *trop* lourde à sa main d'homme. Mais cette mesure n'emporte pas seule sa décision. Elle s'accompagne d'une reconnaissance : « il regarde au bout du manche : en icelluy *recongnoist* sa marque », et la déclare joyeusement sienne. Le verbe employé enclenche un processus associatif, qui permet de voir dans cette reconnaissance une figuration allégorique de la connaissance de soi, le GNÔTHI SEAUTON, dont parlera de nouveau Homenaz, au chapitre XLIX (p. 1123).

Or, l'injonction delphique présente en sous-texte s'articule elle-même au commandement de l'Évangile, explicitement invoqué au début du prologue : « Medicin, O gueris toy mesmes » (p. 887). Prononcer des vœux médiocres, c'est se connaître. Se connaître, c'est reconnaître qu'on est humain et seulement humain : **l'humanisme de Rabelais, un humanisme évangélique, n'est évidemment pas le nôtre** ; il ne glorifie l'homme que pour autant qu'il reconnaît son infirmité. Se connaître, c'est prendre conscience de ses limites pour se tenir à l'intérieur de ces limites, et éviter ainsi de chercher la paille dans l'œil d'autrui, parce qu'on ne verrait pas la poutre qui est dans le sien : le prologue nous donne ainsi les moyens de comprendre l'**attitude étrangement irénique de Pantagruel** face aux différents vices qu'il rencontre dans ses escales. Cette attitude est préfigurée par la parole du Christ, en bordure du prologue, mais aussi peut-être, quoique de façon plus ambiguë, par les pétrifications centrales. Lesquelles évitent à Jupiter de trancher le problème du chien et du renard, et pourraient être employées dans la dispute des deux Pierre : ne pas chercher à guérir les autres, c'est se résoudre à un certain *statu quo* qui ne peut mettre fin au mal, mais le maintient en l'état. Le lien du centre et de la bordure est encore souligné par la conclusion de Priape : « A perpetuele memoire, que ces petites philauties couilloniformes plus tost davant vous *contempnées* furent que condamnées » (p. 897). Préconisant une forme d'indifférence, elle renvoie le lecteur au « mepris des choses fortuites », et intègre la définition du pantagruélisme à la méditation sur la guérison de soi, elle-même indissociable de la médiocrité.

De « l'apologue Aesopicque » se dégage donc une morale cohérente, mais dont le texte laisse au lecteur le soin de reconstituer la cohérence, évitant ainsi l'écueil d'un fastidieux didactisme, mais sollicitant surtout du lecteur une bienveillante activité. Cette morale lie également l'**éloge de la médiocrité à celui de la simplicité**. Un thème d'origine païenne est ainsi subsumé par la méditation sur la deuxième *Épître aux Corinthiens* (« notre fierté, c'est ce témoignage de notre conscience selon lequel nous nous sommes comportés dans le monde avec la simplicité [*in simplicitate*] et la sincérité données par Dieu », 1, 12), dans une forme de **synchrétisme philosophico-religieux** qui caractérise décidément le pantagruélisme : « Voilà que c'est. Voilà qu'advient à ceulx qui *en simplicité* soubhaitent et optent choses mediocres » (p. 905). Celui dont les vœux sont modestes se tient à sa place. Ou pour mieux dire, il ne pense même pas à en sortir : Couillatris ne songe manifestement pas aux richesses qu'il pourrait acquérir. Ce faisant, il n'est pas contraint d'élaborer des plans tout sophistiqués pour échapper à sa condition, comme essaient de le faire les Francs Gontiers et plus encore les « petitz Janspill'

hommes », anti-gentilhommes cupides comme l'indique leur nom, prêts à acheter des cognées... pour les perdre (p. 905) ! L'homme de bien ne veut rien de plus qu'être un homme et, de ce fait, ne cherche pas à pénétrer les desseins de Dieu. La fin du prologue avertit le lecteur contre son excessive curiosité, sa *libido sciendi*, en la rapportant clairement au **débat contemporain sur le libre et le serf-arbitre**, dans lequel Rabelais refuse de s'engager (Érasme lui-même ne l'avait fait qu'à contre-cœur) : « Et de qui estes vous apprins ainsi discourir et parler de la puissance et praedestination de Dieu, paouvres gens ? » (p. 907). Or, c'est justement de cette *libido sciendi* que font déjà preuve les Francs Gontiers et les Janspill'hommes. À force de « courir, s'enquerir, guermenter, informer », ils finissent par croire que les desseins divins sont faciles à déchiffrer : « ne tenoit il qu'à la perte d'une coingnée que riches ne feussions ? Le moyen est facile » (p. 905). Simples à leur manière, ils sont hommes « de bas relief » : leur simplicité à eux consiste à croire que les desseins de Dieu sont simples à comprendre et, ce faisant, de les compliquer absurdement. Leur simplicité est une bêtise : c'est la sagesse du monde, **carnavalisée**, mais qui se dévoie toujours en folie aux yeux de Dieu. Peut-être Mercure ne leur dit-il pas, comme à Couillatris : « Reguarde laquelle de ces troys est ta coingnée, et l'emporte » (p. 903), ce qui ne laissait à celui-ci d'autre choix que d'être honnête, sauf à enfreindre *consciemment* l'interdit. La narration nous laisse ici dans l'incertitude sur les mots qu'il prononce ; elle maintient, par l'ellipse, une certaine ambiguïté : « à un chascun offrant la sienne perdue, une aultre d'Or, et une tierce d'Argent. Tous choisissoient celle qui estoit d'Or » (p. 905). La fable d'Ésope ne comportait pas cette ambiguïté : Hermès y demande à son solliciteur si la hache d'or est bien la sienne⁹. Peut-être le commandement de Mercure, dans notre prologue, n'est-il pas tout à fait clair. Mais s'il n'est pas clair, ce qui est peut-être une supposition elle-même sophistiquée, c'est qu'à l'origine, les Francs Gontiers et Janspil'hommes ont regardé Couillatris avec l'œil envieux de ceux qui s'aiment plutôt que Dieu, et qui en veulent trop, comme s'ils voulaient prendre sa place.

La franche **tonalité comique** à laquelle ressortit ce passage vient de ce que leur plan heurte notre bon sens : si la raison du lecteur se perd un peu dans leurs sophismes, son rire les condamne spontanément. Rabelais introduit ici la **topique du monde renversé**, qu'il développera plus au long dans la séquence des Chiquanous et qui culminera dans l'invention d'Antiphysie (p. 1053) : les plans des Francs Gontiers et Janspill'hommes ne sont pas naturels. Comme les Chiquanous, prêts à mourir pour s'enrichir, ils mettent en péril leur subsistance physique pour parvenir à leurs fins : « plus n'estoit abbatu, plus n'estoit fendu boys on pays en ce default de coingnées » (p. 905). La vivification, quand elle est purement terrestre, suppose absurdement une mortification tout aussi physique. La théologie de la Révélation que promeut le texte, en s'appuyant sur les Évangiles, n'est pas exclusive d'un autre discours, fondé quant à lui sur la nature : les simples ne contrarient pas les lois naturelles ; la vivification céleste ne s'oppose pas à la vivification terrestre. C'est par là que la morale générale de ce prologue intègre le thème de la santé : « Santé est nostre vie, comme tresbien declare Ariphton Sicyonien. Sans santé n'est la vie vie, n'est la vie vivable : ἄβιος βίος, βίος ἀβίωτος » (p. 891). Santé physique et spirituelle sont liées : à un premier niveau de lecture, l'une peut être une simple allégorie de l'autre, mais en réalité, elles marchent ensemble.

2. PERTURBATIONS, COMPLICATIONS ET DÉCENTREMENTS

2.1. Perturbations de la structure

Arrivé à ce point, il importe de rappeler une nouvelle fois que si le prologue expose une morale cohérente, il laisse au lecteur le soin de la reconstituer par lui-même. Mais le lecteur est-il bien sûr qu'il pourra maintenir jusqu'au bout cette cohérence ? L'éloge de la simplicité ne va pas sans **complications**, et l'éloge de la « médiocrité » s'accompagne d'un singulier abandon à l'excès. Tout se passe comme si le discours normatif était trop contraignant pour ne pas devenir suffoquant, comme si l'énoncé était trop sage pour ne pas déborder dans une énonciation

⁹ « Hermès lui apparut à lui aussi, et apprenant le sujet de ses pleurs, il plongea et lui rapporta aussi une cognée d'or, et lui demanda si c'était celle qu'il avait perdue. Et lui, tout joyeux, s'écria : "Oui, c'est bien elle" » (Ésope, *Fables*, « Le bûcheron et Hermès », trad. Chambry, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 2002, p. 113).

exubérante, qui semble lui apporter un cinglant démenti. La comparaison du prologue avec l'épître dédicatoire nous annonçait déjà une telle contradiction.

Le texte progresse par **digressions et processus associatifs**. C'est par une association d'idées qu'est introduite la fable de Couillatris : « *A propos de soubhaitz mediocres en matiere de coingnée (advisez quand sera temps de boire), je vous raconteray ce qu'est escript parmi les apologues du saige Aesope le François* » (p. 891). Par l'adresse au lecteur, Rabelais installe une illusion d'oralité dans laquelle s'épanouit son **plaisir fabulateur** : la parole se délègue, la fable engendre la fable, et c'est sur cet auto-engendrement que repose la structure concentrique du prologue. Les **parasitages bouffons** se multiplient. On peut ainsi projeter dans Jupiter l'image du roi Henri II ou encore celle de Dieu ; il n'en reste pas moins un dieu grotesque, qui s'interdit de contredire les destins, et qui paraît, de ce fait, trop humain pour que les marques physiques de sa perplexité ne fassent pas sourire : « Vous protestates non contrevenir aux Destins. Les Destins estoient contradictoires. La verite, la fin, l'effet des deux contradictions ensemble feut declairée impossible en nature. Vous en suastez d'ahan » (p. 895). L'**inspiration** est ici **lucianesque**, comme en témoigne également la mention d'« Icaromenippe » (p. 899) : la présence sous-jacente ou explicite du sophiste grec, railleur et athée, jette un trouble sur la leçon ; elle paraît la tourner en dérision. Les **équivoques sexuelles** se multiplient, dont certaines en préparent d'autres, dans la suite du *Quart Livre* : « j'ai mentule, voyre diz je memoire, bien belle et grande assez pour emplir un *pot beurrier* » (p. 899) nous permettra de mieux goûter la mort de Bringuenarilles : « estranglé, mangeant un *coing de beurre frays* à la gueule d'un four chaud » (p. 991). Et cette gueule de four chaud introduit à son tour, par lecture rétrospective, une équivoque sexuelle dans le proverbe des Limousins : « à faire la gueule d'un four sont trois pierres nécessaires » (p. 897). Le système de renvois et contre-renvois est lui-même triangulaire. Or, tout est ici parti d'un **lapsus** : « mentule, voyre diz je memoire ». Le sens trébuche, glisse. Une autre cohérence se dessine, qui dit le contraire de la première. Le pantagruélisme était une « certaine gayeté » modérée, plutôt qu'un rire : les « venerables Dieulx et Deesses », eux, « s'éclat[ent] de rire comme un microcosme de mouches » aux mots de Priape (p. 901) – et toutes les mouches ne sont pas mouches à miel. Le lecteur, désorienté, ne sait plus à quoi s'en tenir. « Pierre de Cugnières » devient, par allusion verbale, « Pierre du Coingnet ». Il entend et voit des « coingnées » partout, dans un texte saturé par ce mot. Ce texte qui lui chuchote : « Connais-toi », lui crie beaucoup plus fort, en vertu du même processus associatif qu'encourage la multiplication des équivoques : « Cognée toi-même ! » Couillon, « Couillatris », de ne pas entendre que je plaisante !

La **structure** proprement dite s'en trouve **perturbée**. Le schéma mis au jour par Edwin Duval ne devient vraiment convaincant que lorsqu'est introduit le thème de la médiocrité : les symétries entre l'extrême commencement du prologue et sa fin sont moins claires. Mais c'est en son cœur même que s'installe la perturbation : le propos de Priape sur le sens de la « diction *Coingnée* » (l. 221-267) ne s'emboîte pas dans la structure, comme Duval en personne le remarque. Or, sa fonction est précisément de mettre au jour l'ambiguïté du texte : « je notay que ceste diction *Coingnée* est equivocque à plusieurs choses » (p. 899). Par l'équivoque, le texte se décentre, et même « plusieurs » fois : le dieu du désir et des forces enfouies jette à bas l'apparence apollinienne de cet Olympe. Or, cet **espace décentrant** est aussi le lieu d'une communion **utopique**, ou plutôt uchronique, dans laquelle se retrouvent les poètes, écrivains et musiciens d'époques différentes : « Josquin des Prez, Olkegan, Hobrethz, Agricola, Brumel, Camelin, Vigoris [...] Villart, Gombert Janequin », et ainsi de suite, « autour d'un rampart de flacons, jambons, pasteuz et diverses cailles coyphées » (p. 899-901). Par l'irruption du vers dans la prose, l'œuvre affirme son caractère **ménippéen**¹⁰. Mais la communion, qu'on pensait eucharistique et procédant de la charité, n'est-elle pas surtout artistique et **ludique** ? Ne procède-t-elle pas d'une joyeuse **déconstruction du signifié**, du sens ?

¹⁰ À ce propos, on se reportera aux pages d'André Tournon sur notre prologue : « Le paradoxe ménippéen dans l'œuvre de Rabelais », dans *Rabelais en son demi-millénaire*, Genève, Droz, ER XXI, 1988, p. 309-317.

2.2. Des signes équivoques, des paroles suspectes

Le prologue du *Quart Livre* n'est pas conçu comme un tout organique : sa **composition** est **modulaire**, pour reprendre le terme proposé par Michel Jeanneret, et prépare la **fiction en archipel** dont parle Franck Lestringant¹¹. Il suggère cependant une certaine construction : quelque trompeuse qu'elle soit, elle a attiré le lecteur. En ce sens, on peut dire de Rabelais qu'il pratique une **poétique du leurre**. Or, cette poétique repose en grande partie sur une **arithmologie de type kabbalistique, mais déceptive**. Si les triades du *Quart Livre* déclenchent une réflexion sur la trinité, elles s'avèrent très souvent des trinités vides, auxquelles on ne peut assigner d'autre fonction que de jeter le lecteur sur de fausses pistes. Il n'est pas nécessaire, par exemple, que Mercure propose à Couillatris et aux Francs Gontiers trois cognées : une cognée de bois et une cognée d'or – ou d'argent – suffisaient à la morale de l'apologue ; on pourrait formuler la même remarque sur la fable d'Ésope. La triade assure ici une cohérence thématique avec le niveau inférieur (la « figure trigone équilatérale », p. 897), mais cette cohérence ne repose que sur un signe indéchiffrable, dans lequel le lecteur se perd, et qui pourrait tout aussi bien représenter un « coin » : mot de même origine que « cognée » et dont la Renaissance connaît le sens obscène (*DMF*, I B 3). Cognée toi-même, de nouveau, de t'y être laissé prendre – la tête dans le beurre, à la gueule d'un four chaud¹² ! Au niveau supérieur, cette même triade fonctionne avec le modèle à trois termes de la « médiocrité aurée », qui est chez Horace un juste milieu entre les deux extrêmes d'une prudence excessive ou insuffisante. Mais la cognée que doit choisir Couillatris n'est pas la cognée d'argent, dont la valeur est intermédiaire. La notion même de « médiocrité aurée » agit comme un leurre : elle sert dans le prologue à définir une morale asymétrique de la mesure, sensible à l'excès et non pas au défaut ; mais elle a induit chez le lecteur, au plan hypogrammatique, une recherche du juste milieu entre les extrêmes. Aussi sera-t-il naturellement enclin à se représenter les îles, qui vont souvent par paires, comme des extrêmes opposés. Or, les Papefigues, pour ne citer que cet exemple, sont aussi superstitieux que les Papimanes : la symétrie des différentes îles est toujours démentie par le récit, qui finit inmanquablement par souligner la continuité de vices apparemment contraires ; elle aussi a une fonction déceptive, que le prologue a préparée. Par le jeu subtil des triangulations, le lecteur est poussé à croire dans l'existence d'**un juste milieu que le texte se plaît à faire disparaître aussitôt**.

Le **conflit de l'énoncé et de l'énonciation** déclenche à son tour une recherche du juste milieu, confortée de nouveau par l'expression « médiocrité aurée ». Au lecteur se proposent en effet les extrêmes opposés d'une leçon peut-être trop sérieuse et d'un rire peut-être trop bruyant, entre lesquels il faut naviguer gaiement, parce que le texte ne tranche pas. On est tenté de le lire « **à plus haut sens** », selon la recommandation formulée dans le prologue de *Gargantua*. Mais « l'auteur », pour sa part, semble plutôt interpréter « **à plus bas sens** »¹³. Il vide de sa signification spirituelle la parole du Christ « *Medicin, O, gueriz toy mesmes* », en la rapportant aux considérations de Galien et d'Asclépiade sur la nécessité pour le médecin d'être en bonne santé : il la paganise ; il la littéralise, au lieu de l'allégoriser. Le lecteur est tenté de faire de même : averti par Priape de l'équivoque sexuelle contenue dans la notion de cognée, il relit l'exemple du « fils de Prophète en Israel » en y cherchant un sens obscène qu'il ne devrait pas comporter. Le texte même de la Bible, dans ces conditions, devient équivoque.

Dès lors, toute parole ne peut être que suspecte. L'**éthos de « l'auteur »** paraît ainsi **mal assuré**. « Prest à boire » (p. 887), il semble avoir déjà bien bu, du moins à en juger par le

¹¹ Michel Jeanneret, « Le récit modulaire et la crise de l'interprétation », dans *Le Défi des signes. Rabelais et la crise de l'interprétation à la Renaissance*, Orléans, Paradigme, 1994, p. 55-58, et Franck Lestringant, « L'insulaire de Rabelais, ou la fiction en archipel (pour une lecture topographique du *Quart Livre*) » (dans *Rabelais en son demi-millénaire*, op. cit., p. 249-274).

¹² On rejoint ici les analyses de Marie-Luce Demonet : « ce qui était sainte Trinité chez Duval, c'est l'éternel retour du sexe » (« Les textes et leur centre à la Renaissance : une structure absente ? », *La Renaissance décentrée*, éd. Frédéric Tinguely, Genève, Droz, 2008, p. 167). La même commentatrice montre également que le « CON-GNOIS TOY » du *Tiers Livre* pouvait déjà comporter une équivoque ludico-obscène (*ibid.*, p. 163).

¹³ On emprunte cette expression à François Rigolot, qui s'en sert pour décrire l'énigme de Thélème et son interprétation : « A plus bas sens interpréter : Frère Jean et la matière de bréviaire », Actes du Colloque du CESR (Chinon-Tours, 1994), *ER XXXIII* (1998), p. 41-53.

caractère décousu de son propos : quel crédit porter à la valorisation du thème bachique, par lequel commence et finit son propos ? On pense, chez Érasme, à l'éloge de la folie par Folie elle-même : sous une autre forme, c'est toujours le **paradoxe du menteur** ; l'énoncé se désigne lui-même, il ne peut se vérifier. Aussi sophiste que les Francs Gontiers, « l'auteur » ne se refuse pas aux **sylogismes bouffons**, notamment dans son commentaire parodique de l'adage juridique « le mort saisit le vif » : « sans santé n'est la vie que langueur : la vie n'est que simulachre de mort. Ainsi doncques, vous estants de santé privez, c'est-à-dire mors, saisissez vous du vif : saisissez vous de vie, c'est santé » (p. 889). Le droit est absurdement prouvé par la médecine. Anadiploses, épanadiploses, chiasmes font tourner le lecteur en rond : ils transposent au niveau micro-textuel une circularité déjà à l'œuvre au niveau macro-textuel, en raison de la structure partiellement concentrique ; la multiplication des cercles et leur inclusion les uns dans les autres produit un **effet de vertige**. Le tout pour un jeu de mots obscènes sur la vie et le vit ! **Humour de la Basoche...** Ce faux logicien se moque d'ailleurs de démontrer quoi que ce soit, et ne rechigne pas à dire tout et son contraire. L'orientation argumentative de son propos est inconséquente, même quand la mythologie nationale en cours de construction doit en souffrir : « Aesope le François, j'entens Phrygien et Troian, comme afferme Max. Planudes : duquel peuple selon les plus veridiques chroniqueurs, sont les nobles François descenduz. Aelian escript qu'il feut Thracian : Agathias, après Herodote, qu'il estoit Samien. Ce m'est tout un » (p. 891). À peine « l'Auteur » a-t-il évoqué les origines flatteuses du « tant noble, tant antique, tant beau, tant florissant, tant riche royaume de France » (p. 889), à peine a-t-il prouvé cette généalogie par l'autorité des historiens, qu'il la discrédite par la mention de témoignages historiques divergents sur les origines d'Ésope. La louange patriotique est de peu de poids face au mécanisme d'**une contradiction perpétuelle**.

2.3. Un magistère impossible

Cette recherche de la contradiction pose des problèmes que les commentateurs ont souvent passés sous silence, et qui ne sont pas seulement comiques. Elle touche au plus profond de ce qu'on croit généralement être l'éthique de Rabelais. « L'auteur » invite ses lecteurs à faire preuve de charité, mais son premier geste est **un geste d'exclusion**, qui réitère le « **Ci n'entrez pas** » de Thélème (*Gargantua*, p. 261) : il s'adresse aux « lecteurs benevoles », et à eux seuls. La note de Gérard Defaux, qui souligne cette exclusion sans faire remarquer qu'elle pourrait être contradictoire, paraît caractéristique d'un certain silence critique : il y a, dans cette charité sélective, quelque chose de gênant¹⁴. Le texte semble pourtant la thématiser. Car la démarche et le vocabulaire d'Homenaz, évêque des Papimanes et évident repoussoir, ressemblent étrangement à ceux de « l'auteur » : à la lecture des Décrétales, il sent en son cœur « enflammée la fournaise d'amour divin : de charité envers [son] prochain, *pourveu qu'il ne soit Hereticque : contemnement asceuré de toutes choses fortuites et terrestres [...]* » (chap. LI, p. 1133). On peut voir dans la reprise du « mespris des choses fortuites », presque mot pour mot, le même sarcasme qui pousse Rabelais à placer le « GNÔTHI SEAUTON » dans la bouche de ce personnage grotesque : les idolâtres entendent et répètent les paroles de vérité, mais sans les comprendre ; elles sont, chez eux, des signes vides de sens. Il n'empêche que l'écho textuel jette un trouble supplémentaire sur la figure de « l'auteur », et que ce trouble se déporte nécessairement sur la question de la **charité restreinte** : la **supposition de bienveillance**, qu'on a souvent prise au sérieux, est atteinte par l'**ironie du texte** ; Pantagruel donne d'ailleurs un exemple de plus grande ouverture, en ne condamnant pas les dévoyés qu'il rencontre. Jamais

¹⁴ Prenant au pied de la lettre les injonctions d'un « auteur » au statut incertain, les rabelaisiens n'évoquent à peu près jamais la possibilité – la simple *possibilité* ! – que le pantagruélisme soit une vertu problématique. Et quand l'un d'entre eux se risque à mettre en regard l'appel à la bienveillance et le geste d'exclusion pour insister sur le second, sans toutefois souligner trop que ce geste et cet appel s'accordent difficilement (Gérard Defaux, *Rabelais agonistes : du rieur au prophète*, Genève, Droz, ER XXXII, 1997, p. 172-173), on arrondit les angles en même temps qu'on acquiesce : « la définition du Pantagruélisme que propose G. Defaux est sans doute excessive car la religion de Rabelais reste avant tout fondée sur la vertu de charité, mais elle permet de mesurer à sa juste valeur la dimension polémique des textes » (Nicolas Le Cadet, *L'Évangélisme fictionnel. Les Livres rabelaisiens, le Cymbalum mundi, l'Heptaméron (1532-1552)*, Paris, Classiques Garnier, 2010, p. 169). Ce qui n'est pas pensé, dans ces conditions, c'est ce fait précis : une posture d'évangélique vengeur ou de polémiste pacifiste est par définition paradoxale. Pourquoi ne pas le dire ? Un paradoxe peut se résoudre ! Mais il faut, pour cela, l'avoir d'abord posé.

il ne pousse, cependant, jusqu'à prier pour eux. La prière pour l'ennemi, à la veille des guerres de religion, était sans doute aussi difficile à Rabelais qu'à beaucoup de ses contemporains : son épître à Odet de Châtillon, diabolisant ses ennemis avant de justifier à demi-mot le feu pour les hérétiques (p. 877), en apporte un puissant témoignage. Il se peut que le mécanisme contradictoire à l'œuvre dans le *Quart Livre* invite le lecteur à une réflexion que Rabelais n'a pas eu la force de mener pour lui-même. On n'entre pas dans le secret des cœurs.

Dans tous les cas, le prologue n'investit aucun personnage d'une valeur exemplaire qui ne soit aussitôt remise en question. « L'auteur » fait peut-être l'éloge de la charité, mais il se signale surtout par sa philautie. Peut-être parce que la supposition de bienveillance rend inutile toute *captatio*, il déroge à la règle d'une élémentaire modestie : sa rhétorique paradoxale l'amène à se comparer aux médecins antiques, qui ont su se guérir eux-mêmes. Mais cette comparaison n'est pas flatteuse : Galien « en grande braveté [...] se vante » de s'être maintenu en bonne santé et « encores plus bravement se vançoit Asclepiades » (p. 889). L'un et l'autre sont des bravaches. La fin ridicule du second n'annonce pas seulement le catalogue des morts étranges, au chapitre XVII : elle punit par le rire sa vanité et, par contamination, celle de « l'auteur ». On comprend mieux ainsi où est « l'horrible sarcasme et sanglante derision » (p. 887) de la parole du Christ citée par Luc. Sauf dans la bouche de Dieu, qui est parfait, elle semble démentie aussitôt que prononcée : de nouveau, le paradoxe du menteur. Dire aux autres de se guérir ou se donner pour modèle de cette guérison, ce qui revient au même, c'est être malade. Les conjurer en ces termes : « reconnoissez vos imperfections » (p. 907), c'est être imparfait. Le « GNÔTHI SEAUTON », prononcé par un homme, ne peut qu'être ironique : en le plaçant dans la bouche d'Homenaz, Rabelais fera ressortir plus clairement encore cette ironie. Roman de l'idolâtrie, le *Quart Livre* remet en cause toutes les paroles et **postures magistérielles**, y compris celle de « l'auteur », parce qu'elles sont usurpées.

La leçon qui se dégage de la fable de Couillatris n'est pas plus conclusive. Sans doute fait-il le bon choix, en méprisant ces « choses fortuites » que sont les haches d'or et d'argent. Mais la prière qu'il prononce, lorsqu'il perd sa cognée, est présentée de façon tout à fait équivoque : « Ma coingnée, Juppiter, ma coingnée, ma coingnée. Rien plus, ô Juppiter, que ma coingnée, ou deniers pour en acheter une autre. Helas, ma paouvre coingnée ! ». On laisse ici de côté la plaisanterie obscène, élucidée par Priape. La première réaction du roi des Dieux est agacée : « Quel diable, demanda Jupiter, est là bas qui hurle si horrifiquement ? Vertuz de Styx, ne avons nous par cy davant esté, praesentement ne sommes nous assez icy à la decision empeschez de tant d'affaires controvers et d'importance ? » (p. 893). Cette réaction indique au lecteur que la plainte de Couillatris est auto-centrée, dérisoire par rapport aux tragédies qui secouent le monde : petit « diable », mais diable quand même, il fait preuve à son tour d'une certaine philautie, qui **met à mal sa fonction exemplaire**. De fait, tous les personnages finissent par se ressembler. Jupiter lui-même se pousse un peu, bientôt imité par Priape, qui rappellera ses bons conseils : « *par mon advis*, vous les convertissez en pierres » (p. 895). L'originalité de Couillatris est dans la forme que prend sa philautie : c'est celle de l'enfant, qu'obsède le jouet qu'il a perdu et qui ne cesse de l'appeler, jusqu'à ce qu'on le retrouve. Mais son enfance n'est-elle pas l'enfance dont parlent les Évangiles ? La prière de ce bûcheron, représenté en fâcheux, consonne avec la parabole de l'ami importun (Luc XI, 5-8). Et cependant, l'ami importun de la Bible prie pour le bienfait d'autrui, Couillatris pour le sien ! Esprit d'enfance et philautie sont indémêlables... De l'extrême complication d'**un texte irréductiblement polysémique**, la seule évidence qui surgit est celle des fragilités humaines.

2.4. La logique de l'insoluble

Comme le *Quart Livre* en général, le prologue relève de ce qu'on pourrait appeler une **logique de « l'insoluble »**. La définition de ce terme est, à la Renaissance, très précise. Les *Insolubilia* constituent une partie des *Parva logicalia*, cette branche de la logique qu'a inventée Pierre d'Espagne au XIII^e siècle. Ils consistent à déterminer si certains énoncés particulièrement retors, parce qu'ils se désignent eux-mêmes, sont vrais, faux, vrais et faux tout à la fois, ou s'ils ne sont ni vrais ni faux. Les humanistes critiquent avec férocité ces discussions, qu'ils jugent

oiseuses¹⁵, mais s'en servent volontiers pour donner à leurs textes la profondeur ironique qui les caractérise : au fondement des insolubles se trouve le paradoxe du menteur, autour duquel s'organisent tous les prologues de Rabelais. Le problème du chien et du renard ne figure pas dans les traités d'*Insolubilia*, parce qu'il ne constitue pas un cas d'auto-référence : « le chien par son destin fatal doibvoit prendre le Renard : le Renard, par son destin ne doibvoit estre prins » (p. 895). Les dieux le définissent plutôt comme « impossible en nature » (p. 895), ce que les logiciens n'auraient certes pas contesté¹⁶. Mais il est significatif que ce problème se trouve au cœur de la structure concentrique : même si celle-ci se révèle instable et trompeuse, elle dirige sur lui l'attention du lecteur. De la sorte, le prologue se décrit lui-même comme fondamentalement indémêlable, indécidable – insoluble, au sens moderne et extra-technique du mot. Il ne maintient pas seulement le lecteur dans une infinie « **perplexité** » (p. 895), cette même perplexité dans laquelle Panurge se débattait au *Tiers Livre* : il la thématise et en fait son centre, nécessairement déceptif, puisqu'elle ne peut se résoudre.

La pétrification à laquelle procède Jupiter figure, par allégorie, un *statu quo* qui n'est pas seulement politique ou moral : elle représente le renoncement du lecteur à faire prévaloir les droits de sa raison, face à un texte qui la dépasse. Après bien des complications et à force de décentrement, ce lecteur est **ramené au point d'où il était parti**. Il est renvoyé à sa *libido sciendi*, pour avoir voulu trop en savoir et cru possible de dégager une leçon positive, aussi ténue soit-elle : l'œuvre de Rabelais est profondément **sceptique**. Par un dernier exemple de **fonctionnement centrifuge et circulaire**, le milieu du texte le renvoie vers la fin, et nous dit de nouveau ce qu'il nous disait déjà tout à l'heure : « soubhaitez doncques mediocrité » et « recongnoissez vos imperfections » (p. 907). Mais ce cercle-là n'est pas un cercle logique, contrairement aux précédents. C'est **une spirale**, dans laquelle s'est jouée une expérience d'ordre moral, sinon spirituel. Car les diverses complications ont excité la curiosité du lecteur, pour mieux la décevoir, chaque fois davantage. Elles l'ont poussé à faire l'essai de sa propre faiblesse, à la ressentir jusqu'au vertige, bien au-delà d'une simple représentation intellectuelle, qui serait demeurée tout extérieure. La **dynamique** à l'œuvre est proprement **mortifiante**, mais la mortification dont il est ici question atteint l'esprit, et non le corps. Elle se substitue aux fausses ascèses, purement « judaïques », que détestent les Évangéliques et dont le *Quart Livre* fait régulièrement la satire. Et ce faisant, elle vivifie le texte, en l'enrichissant sans fin d'un sens ou d'un rire supplémentaire¹⁷. Encore cette joyeuse humiliation de l'humaine raison doit-elle pousser jusqu'au constat de sa propre impuissance : on croit Panurge converti après le repas de type eucharistique qui clôt *presque* l'ouvrage, mais le dernier chapitre prouve qu'il n'en est rien. Son « bren » lui est « saphran d'Hibernie » (p. 1215) : le monstre Philautie n'est jamais abattu, et c'est pourquoi le texte repart toujours de plus belle.

3. UNE DERNIÈRE AMBIGUÏTÉ (POUR UNE LECTURE AGONISTIQUE DE RABELAIS)

On voudrait, pour conclure, relever une dernière ambiguïté. Le prologue du *Quart Livre* engage une dynamique qu'on propose ici d'appeler mortifiante, tout en signalant combien cette

¹⁵ Pour un exemple de cette critique, on se reportera de nouveau à Vivès : *De disciplinis* [1531], dans *Opera omnia*, ed. cit., t. 6, 1785, p. 145-146.

¹⁶ En philosophie médiévale et renaissance, ce paradoxe bouffon trouverait sa place à l'intérieur des discussions sur la puissance absolue de Dieu, qui est supérieure à l'ordre naturel. Mais la plupart des logiciens admettent que cette *potentia absoluta* ne peut être contradictoire : « rien qui n'implique pas contradiction ne doit être refusé à Dieu », écrit par exemple Jean Mair, au début du XVI^e siècle (*Traité de l'infini*, éd. et trad. Hubert Élie, Paris, Vrin, 1938, p. 96 – le soulignement est nôtre). Mair est nominaliste, mais Duns Scot, du côté des réalistes, tenait le même langage : « Dieu peut faire tout ce qui n'inclut pas de contradiction » (cité par François Loiret, *Volonté et infini chez Duns Scot*, Paris, Kimé, 2003, p. 250). Le problème du chien et du renard aurait été, à leurs yeux, impossible « en nature »... et au-delà même de la nature.

¹⁷ On aimerait illustrer ici la thèse centrale développée dans *Humanisme et juste milieu au siècle de Rabelais. Essai de critique illusoire* (Paris, Les Belles Lettres, 2009), et reprise de façon succincte dans « Pour en finir avec le prologue de Gargantua ! » (@analyses, Articles courants, Renaissance, mis en ligne le 23 août 2008, consulté le 7 février 2012, URL : <http://www.revue-analyses.org/index.php?id=1168>) : la mise en évidence d'une dynamique mortifiante permet de concilier lectures ludiques ou polysémiques, d'une part, et lectures évangéliques, d'autre part. Les pages qui suivent entendent préciser cette proposition.

mortification d'ordre littéraire, par le jeu des paradoxes sur lesquels elle repose, peut être vivifiante : le rire de Rabelais n'est nullement atténué par cette ascèse, pas plus que ne sont aplanis les excès de son écriture, bien au contraire. On rapporte, par ailleurs, cette dynamique mortifiante à l'évangélisme d'un auteur chez qui la question de la philautie revient de façon presque obsessionnelle, tout comme la méditation des thèmes pauliniens. C'est justement saint Paul qui invite le plus clairement les chrétiens à la mortification : « si vous vivez selon la chair, vous mourrez ; mais si par l'Esprit, vous faites mourir les œuvres du corps, vous vivrez » (*Épître aux Romains*, VIII, 13). Il est intéressant de constater que la Bible de Jérusalem utilise une périphrase, qui évite d'écrire : *mortifier*. C'est que le mot, pour les modernes que nous sommes, a quelque chose de rebutant : nous avons souvent du mal à le comprendre. *Mortificare* est pourtant le verbe utilisé par saint Jérôme dans la Vulgate, ainsi que par Érasme dans sa traduction du Nouveau Testament : Jacques Lefèvre d'Étaples, chef de file des évangéliques français, traduit par *mortiffier*. L'emploi de ce mot par le commentateur n'a donc rien d'impropre. Mais la mortification du chrétien ne peut avoir de sens que par référence à la Passion du Christ, avec laquelle elle s'identifie. Ici encore, il faut entendre saint Paul : « nous portons partout et toujours en notre corps les souffrances de mort de Jésus » (*Seconde Épître aux Corinthiens*, IV, 10). Le substantif employé par Érasme, comme par saint Jérôme, est *mortificatio*. Lefèvre d'Étaples traduit par *mortiffication*.

Resterait à savoir – et c'est là que se trouve l'ultime équivoque – dans quelle mesure le texte permet cette identification à Jésus par laquelle le fidèle devient « christiforme », pour reprendre un adjectif cher à Lefèvre et aux fabriques, ses disciples ; dans quelle mesure il permet au lecteur de « se transformer dans le Christ », pour parler comme Érasme. Le *Quart Livre* ne représente qu'une seule fois, mais de manière tout à fait explicite, le rapport du fidèle à la Passion. À la fin du chapitre XXVIII, Pantagruel s'abîme dans une douloureuse contemplation, après avoir interprété la mort de Pan comme signifiant la Crucifixion : « Peu de temps après, nous veismes les larmes decouler de ses oeilz grosses comme oeufz de Austruche », raconte le narrateur (p. 1035). Mais la comparaison bouffonne avec les œufs d'autruche perturbe cette identification. Elle ne la tourne pas en ridicule, mais dissipe tout de même la douleur par le rire et ramène le lecteur vers **un jeu d'ordre intellectuel** : « de quoi ces œufs étranges peuvent-ils bien être le symbole ? », se demande-t-il. Jeu déceptif, comme toujours : Michael Screech a mis en évidence plusieurs réponses possibles à cette question¹⁸. L'équivoque se déporte alors sur le sens même d'une mortification à laquelle le texte nous invite cependant. On serait tenté de la résoudre en notant que les larmes de Pantagruel, parce qu'il est un géant, sont forcément gigantesques. Mais la comparaison animalise ce géant et, comme il est géant, paraît le rabaisser encore davantage : de là, l'effet comique, ou du moins humoristique. De façon plus générale, le gigantisme de Pantagruel empêche la mortification de se déployer dans toute sa dimension spirituelle. Être hybride, à la fois homme et Christ, le héros du *Quart Livre* ne peut être ni l'un ni l'autre. Il ne peut figurer de façon stable la relation personnelle de l'homme au Fils de Dieu, il empêche le texte de dire cette relation : c'est toute l'ambiguïté des **figures christiques**, toujours flottantes. Ce flottement induit ici, chez le lecteur, une **tentation idolâtre** qu'il dément aussitôt : il participe, lui aussi, du mécanisme déceptif. Mais s'il est impossible de déterminer dans quelle mesure les simili-communions des premier et avant-dernier chapitres sont catholiques, protestantes, ou simplement évangéliques, la raison principale en est que deux fonctions différentes se confondent dans le Pantagruel du *Quart Livre* : représenter l'homme et représenter l'homme-Dieu. Le rapport de l'un à l'autre, dans ces conditions, ne peut être pensé par le texte : le **problème de la présence réelle ou symbolique** n'est pas tranché, parce qu'il ne peut même pas être posé¹⁹. Et les relations entre personnages soulèvent une difficulté analogue : peut-on établir un lien sérieux, de charité ou d'anti-charité, entre un « auteur » fantoche et ses lecteurs, entre Frère Jean et des Chiquanous, entre Pantagruel et Niphleseth, un géant et un monstre, qui ne sont ni l'un ni l'autre des *personnes*, même de fiction ? Andouille, de l'avoir cru²⁰ !

¹⁸ M. Screech, *Rabelais*, Paris, Gallimard, 1992, p. 467-472.

¹⁹ On ne peut suivre ici Edwin Duval (« La Messe, la Cène et le voyage sans fin du *Quart Livre* », *Rabelais en son demi-millénaire*, Genève, Droz, 1988, ER XXI, p. 138).

Dans la perspective évangélique définie par l'œuvre, le risque est que la dynamique se prenne elle-même pour finalité, qu'elle devienne une mortification purement intellectuelle et morale, vidée de toute signification théologique : elle serait alors un jeu d'esprit sans fin, autotélique, c'est-à-dire étranger à l'Esprit et déclencheur d'idolâtrie. On ne peut exclure *a priori* cette hypothèse. D'une part, la hantise de l'orgueil et de la *libido sciendi* manifeste dans le texte rabelaisien peut fort bien être celle de l'érudite, qu'embarrasse son goût pour le savoir, ou du moins défroqué, qui aurait intériorisé le discours culpabilisant de ses supérieurs à ce propos : on comprendrait que son ascèse reste alors un effort de savant. D'autre part, la logique de l'insoluble qui préside au *Quart Livre* en fait **un texte proprement labyrinthique**, dont le lecteur ne parvient pas à triompher, mais qui excite constamment l'effort de sa raison, au moment même où il l'humilie. Or, cette mortification n'immortalise pas nécessairement le lecteur d'une immortalité absolue, mais elle immortalise l'œuvre à tout coup, d'une immortalité relative que le prologue lui-même thématise, de façon significative, au sujet des savants.

En effet, si la pétrification figure à la fois l'irénisme de l'homme de bien et la suspension de jugement à laquelle il nous faut consentir face au texte, il est à noter qu'elle ne va pas sans un certain inconvénient. Quand Priape propose d'agir avec Rameau et Galland comme avec le chien et le renard, Jupiter lui fait une réponse dont on peut encore essayer – tant bien que mal et sans trop craindre le ridicule – d'extraire un plus haut sens : « Vous leur favorisez [...], à ce que je voy, bel messer Priapus. Ainsi n'êtes à tous favorable. Car, veu que tant ilz couvoient *perpetuer leur nom et memoire*, ce seroit bien leur meilleur estre ainsi apres leur vie en pierres dures et marbrines convertiz que retourner en terre et pourriture » (p. 897). D'un point de vue politique, figer les antagonismes, n'est-ce pas les pérenniser, les perpétuer ? Ces quelques lignes nous avertissent peut-être de ne pas applaudir trop vite à l'attitude à la fois pacifique et conservatrice de Pantagruel... Encore le texte ne permet-il pas d'établir une analogie sûre avec l'action du géant, ou plutôt, de dire précisément où cette analogie s'opère. Car Jupiter, tout de suite après, laissera les excès belliqueux s'éteindre d'eux-mêmes, sans en arrêter le cours, peut-être même en le précipitant : « Ceste furie durera son temps, comme les fours des Limosins, puis finira : mais non si tost. Nous y aurons du pasetemps beaucoup » (p. 897). Or, cette autre stratégie peut aussi présider à l'étrange politique de Pantagruel : mais alors, quel cynisme, pour celui qu'on croyait un parangon de charité²¹ ! – Sur un plan différent, dégagé ici par lecture associative et non plus allégorique, consentir à ce qu'un problème ne puisse être démêlé, c'est admettre qu'il restera présent à l'esprit des hommes, qu'il subsistera indéfiniment dans les mémoires. Consentir par conséquent à ce que le texte reste insoluble, c'est reconnaître qu'il s'est conféré à lui-même une immortalité toute provisoire, qu'il a construit sa propre gloire, qui n'est pas celle de Dieu, et c'est accepter cet état de fait²².

Mais ne pas l'accepter, c'est s'engager encore plus loin dans son dédale, au péril de ne jamais en ressortir, au risque d'oublier qu'il devait en principe nous mener vers un autre texte, celui des Évangiles. En quoi le *Quart Livre* pourrait en effet déclencher une sorte d'adoration perpétuelle, comme les fictions précédentes de Rabelais, elles aussi labyrinthiques. Le mot d'adoration n'est d'ailleurs pas trop fort : Rabelais « du rieur au prophète », l'expression n'est pas de nous. Et ce n'est pas un hasard si Emmanuel Naya a pu écrire ces lignes récemment (les soulignements sont nôtres) :

Comme le *Pantagruel* construisait son image de nouvel évangile, le *Quart Livre* se pose comme un support de perfectionnement dont la lecture engage un acte de foi qu'elle contribue à fortifier, en un mot, comme un *texte relevant du mode*

²⁰ Il n'y a rien là qui démente l'importance de l'amitié chez Rabelais : on ne revient pas sur ce qui a été dit précédemment des marques de fidélité présentes dans le texte. Bien au contraire : elles nous semblent d'autant plus importantes qu'il est difficile de penser un lien « personnel » entre les personnages. Mais l'amitié n'est pas la charité.

²¹ On complète par cette remarque les développements d'*Humanisme et juste milieu*, sur l'étrange charité de Pantagruel (*op. cit.*, p. 648-656).

²² Le texte comporte plusieurs échappées semblables, sur la gloire humaine et l'immortalité relative. Elles prennent souvent la forme de digressions. Le lecteur remarque ainsi, dans l'épître dédicatoire, cette remarque cursive de Rabelais : « [aux grands personnages qui me demandent d'écrire de nouvelles "mythologies Pantagrueliques"], je suis coutumier de répondre que, icelles par esbat composant, ne pretendois gloire ne louange aucune [...] » (p. 873). Dénégation qui n'est appelée par rien dans ce qui précède ni dans ce qui suit : même les « Canibales, misanthropes, agelastes » ne semblent pas faire à l'écrivain le reproche de cette gloire. Rabelais converse-t-il ici avec lui-même ?

divin de signification : un texte qui engage une adhésion volontaire et qui, loin de se borner à ne retrouver que quelques motifs et segments du « Grand Code », fonctionne sur le même mécanisme structurant tant son écriture que sa réception. Le lecteur est donc convié à une critique religieuse de l'œuvre : non à une application de grilles de lecture ou de thèmes issus de la religion, mais à une application d'un protocole de lecture qui est celui de la Révélation²³.

On souscrit à cette analyse, ainsi qu'à la plupart des prémisses dont elle résulte. Mais le commentateur ne peut s'en tenir à relever le protocole en question ni à décrire son fonctionnement. Il lui faut aussi dire combien cette adoration, puisque c'en est une, serait « horripilamment » scandaleuse. Et même beaucoup plus scandaleuse à propos du *Quart Livre* que pour les livres précédents, parce que ce texte fait de bout en bout la satire des Homenaz et Décrétales en tous genres et de toutes chapelles : satire qui n'était pas aussi insistante dans *Pantagruel*, *Gargantua* ou le *Tiers Livre*. On trouvera étrange que cette possible contradiction n'ait guère été relevée par la critique. Mais l'exemple d'Homenaz prononçant le « GNÔTHI SEAUTON » nous a montré qu'il n'était pas facile de se connaître soi-même. C'est sans doute ce qui explique qu'on ait refusé aux livres rabelaisiens une lecture agonistique qu'ils réclamaient pourtant et qui ne peut, dès lors, être insultante à leur égard : nommons « agonistique » une interprétation qui pousse les textes dans leurs retranchements et les prend à partie – sur leur invitation, c'est-à-dire sans malveillance, mais avec toute la fermeté de leur propre logique.

Emmanuel Naya termine presque son propos par une nuance amusée : « bien sûr, il faut pour cela que le vin ne soit pas qu'une infâme piquette ruinant l'hypocondre au lieu de l'exalter, et que Rabelais ne soit pas juste un simple rieur qui se joue de la posture du prophète »²⁴. Dans le même ordre d'idées, on pourrait ajouter que le lecteur n'est pas obligé de croire Alcofrybas, quand il lui présente *Pantagruel* comme « beaux textes d'évangiles en français » (p. 529). À vrai dire, on est même contraint de ne pas lire ainsi ledit ouvrage, si l'on tient à voir dans Rabelais un écrivain évangélique. Car peu d'évangéliques ont prétendu composer un nouvel Évangile, et s'il y en eut jamais, ils devaient être un peu suspects. Mais c'est précisément le caractère indécidable de ce jeu, prophétique non-prophétique, sérieux non-sérieux, qui en fait un labyrinthe et risque de déclencher une lecture idolâtre, sur laquelle achopperaient les pantagruélistes trop longtemps ou trop vite « benevoles »²⁵. De Nicolas Le Cadet, cette autre conclusion : « la fiction suscite ce que Rabelais appelle le "bon espoir", qui est moins pénurie et insatisfaction qu'"espérance", vertu théologique cautionnée dans le prologue du *Tiers Livre* par l'image d'un tonneau désigné comme "inexhaustible" [p. 553] ». On pourrait s'interroger, de nouveau, sur l'identité de l'« auteur » qui prend la parole dans le prologue en question. Mais surtout : l'espérance, en théologie, a un sens très précis. Ce n'est pas l'espoir de trouver une bribe de sens dans un texte qui n'en a plus du tout, à force d'en avoir trop. C'est l'espoir du fidèle contre tout espoir humain. L'espoir dans la gloire éternelle de Dieu, et non pas simplement le « bon espoir d'une cuvée féconde »²⁶ dans laquelle seraient mêlés tous les vins, littéraires et religieux, naturels et surnaturels. Or, voilà bien le mélange qui doit nous arrêter : qu'espère-t-on, au juste, en lisant les fictions rabelaisiennes ? Est-on certain de boire au bon tonneau ?

Pour ne pas conclure à la supercherie, on aimerait changer une nouvelle fois les termes d'un problème insoluble. Mais c'est, au pied de la lettre, ce à quoi se refuse Jupiter malgré la recommandation de Priape. À force de tourner et retourner la question du sens chez Rabelais, le lecteur s'enfermerait dans une dialectique de plus en plus desséchante, et qui pis est, de moins en moins riieuse. Alors, que faire ? Après avoir constaté que la pétrification de Rameau et Galland n'est pas une solution, Jupiter laisse le problème de côté *et parle d'autre chose* : des deux Pierre, dont il ne prononce plus le nom, il tourne ses regards vers la « mer Thyrrène et lieux circumvoisins de l'Appennin » (p. 897), puis se laisse emporter vers d'autres réflexions, assez

²³ Emmanuel Naya, « Périphérie et point centrique : la crise de la signification chez Rabelais », *La Renaissance décentrée*, op. cit., p. 190-191.

²⁴ E. Naya, *ibid.*, p. 192. C'est l'avant-dernière phrase de son article. La dernière est citée dans la note suivante.

²⁵ « Trancher sur ces conditions de possibilité renvoie à notre propre obscurité, et motive – à défaut de pouvoir mobiliser des certitudes – encore un petit effort, dans la logique infinie de la zététique pyrrhonienne », note Emmanuel Naya pour conclure tout à fait (*ibid.*, p. 192). Attention à ce que ce ne soit pas l'effort de trop...

²⁶ Nicolas Le Cadet, *L'Évangélisme fictionnel*, op. cit., p. 431.

comiques au demeurant. À ce moment précis, le texte semble suggérer à son lecteur cette dernière gaieté d'esprit, « conficte en mespris des choses fortuites », qui consiste à le quitter. Si l'on veut éviter le scandale d'une lecture idolâtre, ou simplement son ironie, mieux vaut entendre cette suggestion.

C'est ce qu'on fait ici.

BIBLIOGRAPHIE

Œuvres

ESOPE, *Fables*, éd. et trad. Émile Chambry, Paris, Les Belles Lettres, coll. CUF, 2002.

MAIR Jean, *Traité de l'infini*, éd. et trad. Hubert Élie, Paris, Vrin, 1938.

RABELAIS François, *Les Cinq Livres. Gargantua / Pantagruel / Le Tiers Livre / Le Quart Livre / Le Cinquième Livre*, éd. Jean Céard, Gérard Defaux et Michel Simonin, Paris, Le Livre de Poche, coll. La Pochothèque, 1994.

RABELAIS François, *Œuvres complètes*, éd. Mireille Huchon, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 1994.

VIVES Jean-Louis, *Opera omnia*, éd. Gregorio Mayans, Valence, Monfort, 1782-1790, 8 t.

Textes critiques

DEFAUX Gérard, *Rabelais agonistes : du rieur au prophète*, Genève, Droz, ER XXXII, 1997.

DEMONET Marie-Luce, « Les textes et leur centre à la Renaissance : une structure absente ? », *La Renaissance décentrée*, éd. Frédéric Tinguely, Genève, Droz, 2008, p. 155-174.

DUVAL Edwin, *The Design of Rabelais's Quart Livre de Pantagruel*, Genève, Droz, ER XXXVI, 1998, p. 52.

DUVAL Edwin, « La Messe, la Cène et le voyage sans fin du Quart Livre », *Rabelais en son demi-millénaire*, Genève, Droz, 1988, ER XXI, p. 131-141.

JEANNERET Michel, « Le récit modulaire et la crise de l'interprétation », dans *Le Défi des signes. Rabelais et la crise de l'interprétation à la Renaissance*, Orléans, Paradigme, 1994, p. 53-74.

LA CHARITÉ Claude, « Rabelais et le *De contemptu rerum fortuitarum* (1520) de Budé », *RHLF*, n° 3, juillet – septembre 2008, p. 515-527.

LE CADET Nicolas, *L'Évangélisme fictionnel, Les Livres rabelaisiens, le Cymbalum mundi, l'Heptaméron (1532-1552)*, Paris, Classiques Garnier, 2010.

LESTRINGANT Franck, « L'Insulaire de Rabelais, ou la fiction en archipel (pour une lecture topographique du Quart Livre) », *Rabelais en son demi-millénaire*, Actes du Colloque de Tours (1984), éd. Jean Céard et Jean-Claude Margolin, Genève, Droz, ER XXI, 1988, p. 249-274.

- LOIRET François, *Volonté et infini chez Duns Scot*, Paris, Kimé, 2003.
- MÉNAGER Daniel, *La Renaissance et le rire*, Paris, PUF, 1995.
- NAYA Emmanuel, « Périphérie et point centrique : la crise de la signification chez Rabelais », *La Renaissance décentrée*, éd. Frédéric Tinguely, Genève, Droz, 2008, p. 175-192.
- RIGOLOTT François, « À plus *bas* sens interpréter : frère Jean et la matière de bréviaire », Actes du Colloque du CESR (Chinon-Tours 1994), Genève, Droz, *ER XXXIII*, 1998, p. 41-53.
- SCREECH Michael, *Rabelais*, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque des Idées, 1992.
- TOURNON André, « Le paradoxe ménippéen dans l'œuvre de Rabelais », dans *Rabelais en son demi-millénaire*, éd. Jean Céard et Jean-Claude Margolin, Genève, Droz, *ER XXI*, 1988, p. 309-317.
- VIGLIANO Tristan, *Humanisme et juste milieu au siècle de Rabelais. Essai de critique illusoire*, Paris, Les Belles Lettres, coll. Le Miroir des Humanistes, 2009.
- VIGLIANO Tristan, « Pour en finir avec le prologue de Gargantua ! », *@analyses*, Articles courants, Renaissance, mis en ligne le 23 août 2008, consulté le 7 février 2012, URL : <http://www.revue-analyses.org/index.php?id=1168>.