Zeitschrift: Études de Lettres : revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne

Herausgeber: Université de Lausanne, Faculté des lettres

Band: - (1984)

Heft: 2

Artikel: Une politique humaniste de la parole : l'interlocution rabelaisienne

Autor: Mari, Pierre

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-870774

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

UNE POLITIQUE HUMANISTE DE LA PAROLE

L'interlocution rabelaisienne[1]

Ce texte se propose de dégager quelques modalités de l'échange discursif chez Rabelais et, au moins dans ses grandes lignes, la loi qui régit leur succession. Du premier au second Livre — et, plus précisément, entre deux épisodes significatifs: celui de l'Ecolier Limousin et celui de Thélème — la problématique rabelaisienne de la communication évolue. Entendue comme procès créateur de formes exubérantes dans le *Pantagruel*, l'interlocution fera l'objet, au Livre suivant, d'une réglementation conforme aux idéaux humanistes. Mais la fin du second Livre marquera aussi l'idéalisme foncier et les risques de sclérose qui guettent une politique de la parole dite humaniste.

Si l'on parle beaucoup chez Rabelais, la parole n'y possède pas toujours ces vertus cardinales qu'exigerait une Raison clarificatrice, soucieuse de codifier les formes et les conditions de l'échange linguistique: elle semble mener un double jeu, tantôt acquise aux règles de transparence de la communication, tantôt livrée à d'obscures forces jubilatoires qui l'affranchissent de toute tutelle. De cette duplicité naissent d'ailleurs quelques-uns des paradoxes les plus manifestes de l'œuvre: vouée à l'élucidation du phénomène humain — quelle folie pousse Picrochole? quelle garantie peut éviter à Panurge le sort du mari trompé? — la parole rabelaisienne ne fait souvent qu'ajouter sa propre énigme au cours embrouillé des choses; vouée à la différenciation des individus — Pantagruel ne parle pas comme Panurge, Gargantua ne parle pas comme Frère Jean — elle en vient à prendre parfois l'aspect d'un *dit* inassignable où s'évanouit la polarité des personnes, cette assise de toute communication.[2]

C'est qu'elle n'a rien de commun avec la sérénité des dialogues d'un Valla ou d'un Erasme: elle ne se déploie pas dans la paix d'un lieu symbolique, ni dans une de ces enclaves intellectuelles provisoirement soustraites aux pressions du monde. Partie intégrante et agissante de ce monde, la parole rabelaisienne se mesure

à lui autant qu'elle se mesure à elle-même; et peut-être ce que l'on nommait *double jeu* disparaît-il, si l'on considère que l'exploration de l'univers par la parole et l'évaluation par celle-ci de ses propres possibilités constituent les deux versants d'une seule question centrale.

En ce sens les cinq Livres se font l'écho et l'approfondissement d'une interrogation lancinante en cette première moitié du seizième siècle: Comment comprendre un monde qui, de plus en plus, semble esquiver la transcription linguistique, et surtout, comment créer les conditions d'une communication efficace, capable de conjurer les débordements et les folies dont ce monde est gros? Comment faire en sorte que l'échange des discours ne redouble pas les malentendus existants? C'est dans cet espace historique d'incompréhension mutuelle, de radicalisation des antagonismes confessionnels et d'aspiration à une concorde chaque jour plus improbable, que se fait jour le projet rabelaisien d'une régulation de la parole. Sans oublier ce qu'un tel projet doit à une Histoire dont on n'a fait que rappeler les lignes de force, on l'envisagera cependant ici comme l'œuvre propre du texte, et le produit d'une nécessité interne à la fiction: la question d'une *politique humaniste de la parole* pose, on le verra, celle de sa constitution progressive dans le cadre d'une fiction codifiée, mais celle aussi de sa mise à l'épreuve par ces mêmes codes narratifs.

Expansion et Virtuosité

Si toute communication suppose, pour sa réussite, que le discours du locuteur demeure relatif au pouvoir de compréhension de l'auditeur, il est manifeste que le *Pantagruel* défait cette nécessaire interdépendance des termes: les discours s'y cherchent sans toujours se rencontrer, et les situations d'incompréhension prolifèrent au point qu'on peut y voir l'élément paradigmatique du Livre. Veut-on imposer un objectif de communicabilité qu'aussitôt difficultés et équivoques surgissent en nombre: témoin la rencontre de Pantagruel et de l'Ecolier Limousin.

Tout semble pourtant clair, en cet épisode dont l'autonomie renforce le caractère d'apologue vigoureux: à trop vouloir donner le change par une apparence hyperlettrée, le discours n'aboutit qu'à une occultation généralisée du sens; seul l'emploi du «langaige usité» permet, contre toutes les hybridations et autres monstruosités linguistiques, de maintenir la circulation sociale des discours. Eternelle opposition de la nature et de l'artifice, dont on

peut s'étonner qu'elle se révèle si peu productive dans la suite du Livre, et que celui-là même qui la pose avec tant d'intransigeance néglige, dans ses rapports avec les autres, de l'employer comme principe régulateur. Comment expliquer en effet que la norme du «langaige usité» se voie désavouée, dans l'épisode de Thaumaste, au profit d'une argumentation «par signes» soucieuse d'affirmer sa propre distinction et son exclusion du vulgaire? Rompre avec le langage commun dès lors qu'il s'agit d'articuler des vérités métaphysiques, c'est admettre qu'à l'immédiate circulation du sens doit être préférée la profondeur de la spéculation: pourquoi, dans ces conditions, récuser au nom de l'intelligibilité l'hybridation des langues, et la *profondeur* de l'exploration poético-rhétorique qu'elle autorise? A l'évidence, la contradiction révèle la part de leurre contenue dans l'idée de «langaige usité», digue impuissante à réprimer le foisonnement des possibles de la communication. Une analyse détaillée de l'épisode de Baisecul et Humevesne ne ferait d'ailleurs que confirmer la démonstration, puisque Pantagruel, peu soucieux ici de la défense et illustration du «langaige usité», ne règle le différend entre les deux seigneurs qu'au prix d'une adhésion à l'ineptie de leurs discours. L'interlocution rabelaisienne ne pose donc la nature et la norme que pour mieux s'en jouer, nous signifiant ainsi qu'elle relève d'une profuse créativité culturelle où, à la limite, chaque conjoncture engendre ses propres règles.

De cette ivresse créatrice, Panurge est sans doute le meilleur emblème. Sa rencontre avec Pantagruel peut d'ailleurs étonner à juste titre, si l'on considère qu'elle s'effectue sur la même base d'incompréhension que celle de l'Ecolier Limousin. Tandis que ce dernier pratiquait la contamination des langues, Panurge se livre à une vertigineuse juxtaposition qui n'est pas sans révéler l'étrange inculture linguistique de Pantagruel et de ses compagnons humanistes. Le paradoxe veut ici que Pantagruel, jeté dans une croissante perplexité, objectivement taxé d'ignorance par les discours de Panurge, adjure ce dernier de rester toujours en sa compagnie et de répondre à «l'amour si grand» qu'il lui porte déjà. Curieuse et prompte manifestation affective, qui ne trouve son origine ni dans un savoir sur l'autre — l'énigme attachée à Panurge demeure entière à la fin de l'«entretien» — ni dans une de ces affinités morales et intellectuelles qui faisaient les grandes amitiés humanistes. Toute la rencontre repose au contraire sur l'acte ludique de différer la communication, et Panurge s'entend admirablement à subvertir les données initiales de la situation:

aux questions de Pantagruel qui le sommaient de délivrer son identité, il riposte en sommant lui-même ses auditeurs de répondre à chacun de ses discours. D'interrogé il se fait interrogateur-bateleur, s'offrant ainsi le moyen de répondre, de manière oblique et virtuose, à la question première de Pantagruel: ce qui l'identifie, c'est moins l'alliance d'un nom et d'une biographie qu'une prodigieuse capacité de mobilité, un art de jongler avec les contraintes et de les tourner à son profit. Dans cette résistance à toute tentative d'assignation, on peut voir l'origine de «l'amour si grand» de Pantagruel pour Panurge, comme si le jeu de l'impossible interlocution, une fois achevé, déterminait un brusque afflux de sympathie vers celui qui l'a si magistralement mené. Retournement d'un thème millénaire: c'est en rejouant l'histoire babélienne que le saltimbanque en brise la malédiction.

A peine est-il besoin, de ce fait, de marquer l'abîme qui sépare cet épisode du chapitre de l'Ecolier Limousin: repoussant la norme d'intelligibilité à tout prix, la «morale» panurgienne de la communication met en avant l'immense malléabilité du langage, et la possibilité pour chaque individu d'y faire varier à l'infini son comportement de locuteur. Si Panurge incarne au mieux, dans le *Pantagruel*, cette liberté d'une interlocution ivre de ses possibles, on ne saurait néanmoins ignorer les virtualités inquiétantes d'une telle situation: poussée jusqu'à ses conséquences extrêmes, la licence des locuteurs peut produire une dissociation funeste de l'art de parler et du pouvoir d'entendre; paradoxalement, l'on verrait alors l'excès et la richesse n'engendrer plus que vacuité. S'impose donc l'idée d'une régulation de la parole, et l'on peut dire qu'en ce sens le *Gargantua* vient opposer un butoir au déferlement du *Pantagruel*.

Vers un contrôle de l'interlocution

Si le *Gargantua* donne au processus d'acquisition du savoir et aux questions méthodologiques qui s'y rapportent un poids qu'on chercherait vainement dans le *Pantagruel*, c'est qu'il prolonge et infléchit par ce moyen la problématique du Livre précédent. On n'oubliera pas en effet que c'est la notion de communication qui focalise les conséquences désastreuses de l'éducation dite scolastique, et qu'en ce sens l'épisode d'Eudémon constitue un point de rupture auquel il convient de donner tout son relief.

On y retrouve d'ailleurs un de ces actes de communication manqués auquel le *Pantagruel* nous a accoutumés: face à Eudé-

mon, figure de l'impeccabilité sociale où semblent s'incarner simultanément les préceptes d'un Erasme et d'un Castiglione, Gargantua demeure coi, incapable de répondre à l'avance hyper-codifiée qui lui est faite; sa verve des premiers chapitres ne trouve pas là de point d'application, et cette provisoire inaptitude à la parole le relègue dans l'animalité:

> Mais toute la contenence de Gargantua fut qu'il se print à plorer comme une vache [...] et ne fut possible de tirer de luy une parolle non plus qu'un pet d'un asne mort.[3]

La double métaphore animale est essentielle: elle fait naturellement valoir, par contraste, la distinction d'Eudémon, mais sa fonction principale est d'indiquer que le corps de Gargantua, immaîtrisé et donc envahissant, entrave le jeu normal des relations inter-individuelles. Si Gargantua ne délivre que des pleurs au lieu de mots, c'est qu'il vit encore — les chapitres précédents l'ont amplement montré — dans cette indistinction du corps et du langage qui est la marque d'un état primitif: témoin l'épisode des chevaux de bois, où l'on voit le discours refouler toute contrainte objective pour ne se plier qu'à l'exigence interne du jeu enfantin; témoin encore l'épisode du torchecul, où la dialectique gargantuine n'a pour effet que de développer une fantaisie scatologique à rebondissements. Toute éducation digne de ce nom suppose alors que soit brisée l'indissociation première du verbe et des opérations corporelles: c'est seulement au prix d'une régulation stricte du corps et de ses besoins que l'on pourra faire tenir sa place au sujet dans l'économie sociale de l'interlocution. Maîtrise du corps et possibilité de communiquer sont si bien liées dans le programme de Ponocratès qu'à la purge succède aussitôt l'introduction de l'élève

> ès compagnies des gens sçavans que là estoient, à l'émulation desquelz luy creust l'esperit et le désir de estudier aultrement et se faire valoir.[4]

C'est donc au moment où le corps cesse d'être le paradigme des autres activités que peut se développer une logique d'émulation et d'expansion, qui impose à la parole de strictes normes de productivité. Tout se passe au fond comme si l'éducation du sujet parlant défaisait le gigantisme initial du héros pour le reconstruire ailleurs: à l'omniprésence d'un corps indompté, elle substitue la volonté de conquête du plus haut magistère moral et intellectuel.

Mais le processus d'éducation — et c'est le second point fondamental — contribue aussi à fixer plus nettement le contenu «humaniste» du discours du héros. Il est remarquable en effet que dans le *Pantagruel*, et jusqu'au début du *Gargantua*, la pratique du discours se caractérise par une fréquente dissociation de l'énoncé et de l'énonciation: si l'attention des protagonistes se porte généralement sur l'acte de production du discours, qu'elle vise à intégrer dans un protocole savant et solennel, les discours produits n'en restent pas moins largement tributaires de la culture populaire et des formes carnavalesques. De cette disjonction, l'épisode de Baisecul et Humevesne fournit l'exemple le plus caractéristique: Pantagruel, héraut d'une critique humaniste du droit médiéval et de ses complications, y prône une communication épurée, capable de réduire le débat à ses composantes fondamentales; l'impératif pragmatique doit faire litière d'une tradition juridique dont le seul effet est de différer indéfiniment la sentence. Toute l'étrangeté de l'épisode est qu'une fois posés ces principes de clarification et d'épuration, l'on assiste à un échange de discours dont l'articulation et le référent demeurent entièrement opaques. Ce qui est *dit* n'est pas homogène à l'opération de *dire*, comme si jouait à l'intérieur du discours une logique du détrônement, qui sans cesse le poussait à ridiculiser ses propres exigences. Nombre d'épisodes se caractérisent ainsi par une duplicité de la communication, qu'on pourrait légitimement rapporter au dialogisme analysé par Mikhail Bakhtine: il semble qu'à une fonction *discriminante*, soucieuse d'expurger les discours des formes parasitaires ou d'affirmer la dignité respective des locuteurs, vienne s'opposer une fonction *dissolvante*, qui renvoie les discours au grand fonds «matériel et corporel» de la culture populaire.

Ce jeu de l'individuel et de l'indifférencié disparaîtra après l'éducation humaniste de Gargantua, et l'on verra alors l'énoncé et les exigences relatives à l'énonciation se fondre dans un moule unique. Cessant de participer d'une culture mixte, la figure du héros produira désormais un discours conforme à la dignité de sa place sociale et culturelle; la conduite de Gargantua apparaîtra alors comme effectuation d'un *art de parler* dont il importe de saisir les articulations essentielles et les objectifs qu'il s'assigne.

L'interlocution humaniste et ses limites

De cet art de parler, la lettre de Gargantua à Pantagruel livrait déjà les axes fondamentaux, laissant au Livre suivant le soin de les actualiser. Précédant Ponocratès, Gargantua insistait sur le lien organique qui unit l'acquisition des connaissances et le procès de communication:

> Et veux que de brief tu essaye combien tu as profité, ce que tu ne pourras mieulx faire que tenent conclusion en tout sçavoir [...] et hantant les gens lettrez qui sont tant à Paris comme ailleurs.[5]

S'il est impossible de concevoir un «abysme de science» introverti, c'est que la socialité constitue le lieu d'épreuve du savoir autant que la source où vient s'alimenter constamment la *libido sciendi*. Cette dialectique de la connaissance et de la parole, constitutive de toute formation lettrée, demeurerait néanmoins incomplète si ne lui était assignée une fin pragmatique:

> ... doresnavant que tu deviens homme et te fais grand, il te faudra [...] apprendre la chevalerie et les armes pour défendre ma maison...[6]

Sont ainsi posés, dès le *Pantagruel*, trois objectifs fondamentaux — savoir, parler et faire — dont il reviendra au *Gargantua* d'affermir l'articulation et les rapports de réciprocité.

Indéniablement, c'est l'épisode tourmenté des guerres picrocholines qui donne au système ternaire de l'interlocution humaniste l'occasion de fonctionner à plein: la guerre n'est-elle pas cet événement qui tout à la fois déroute les savoirs acquis, impose la concertation stratégique et réclame des actions ajustées à la conjoncture? Dans la conduite guerrière de Gargantua, le savoir fraîchement acquis informe naturellement la parole, mais l'essentiel est peut-être que celle-ci, confrontée aux nécessités de l'action, se doit de produire un *savoir* nouveau qui excède les bornes de la connaissance instituée: face aux fureurs picrocholines, les préceptes de la sagesse antique demeurent inopérants, aussi est-il nécessaire de s'interroger et de douter en commun afin de déterminer les voies de l'action. La dialectique du *parler* et du *savoir* est donc garante de l'efficacité du *faire*. Réciproquement, l'engagement de toute action renvoie à la question de son opportunité, à

la recherche des alternatives en cas d'échec — donc, en définitive, à la confrontation active de la parole et du savoir: puisque Picrochole n'a répondu que par des sarcasmes à l'ambassade d'Ulrich Gallet, d'autres voies de conciliation devront être envisagées.

Cette harmonieuse circulation d'un terme à l'autre de la triade humaniste ne doit pas masquer cependant l'idéalisme foncier qui s'y attache: n'y a-t-il pas une part d'illusion à croire qu'on peut *persuader* un Picrochole, et que le discours peut exercer une action médiatrice qui impose le silence aux armes? Gargantua et ses proches n'entretiennent-ils pas une confiance démesurée dans la parole, comme si le Logos pouvait assumer les fonctions de la Praxis et s'y substituer? Les faits sont sans appel: la parole a tout au plus valeur dilatoire, elle ne saurait prétendre à la résolution du conflit. En ce sens Frère Jean se dissocie de Gargantua et de ses compagnons humanistes, dont il ne partage pas les illusions et stigmatise au passage la verbosité: le combat exclut pour lui la communication, et face à Picrochole il n'est d'autre interlocution que celle du bâton.

Tout le mirage de l'interlocution humaniste est de ne pas reconnaître en Picrochole son *autre* radical, comme si pouvait s'établir une communication avec celui qui en a résolument banni les postulats. La conduite de Picrochole manifeste en effet une totale perversion de la triade de l'interlocution, dont elle brouille toute relation entre les termes. Aussi la dialectique du savoir et de la concertation s'y trouve-t-elle empêchée: Picrochole fonce tête baissée dans la guerre, «sans plus oultre se interroger quoy ne comment»[7], si bien que son discours se clôt sur les chimères qu'il engendre et finit par se confondre fantasmagoriquement avec l'action projetée. L'imaginaire impérialiste produit une sorte de «parole-monde» qui, hantée par le fantasme de son illimitation, ne peut admettre rien d'extérieur à elle-même: comment, dans ces conditions, Picrochole reconnaîtrait-il l'existence d'un interlocuteur censé le rappeler à la raison?

Si les guerres picrocholines révèlent une première limite de l'interlocution humaniste, la seconde se manifeste plus nettement encore dans l'épisode final de la construction de Thélème. Consécration d'une politique de la parole qui a dû vaincre successivement l'obscurantisme scolastique et la déraison impérialiste, Thélème s'offre comme enclave pacifiée, où le bon naturel de chacun garantit une socialité sans dissonance. Néanmoins, ce passage de la communication humaniste à sa limite utopique dissout les principes actifs de l'interlocution: sans doute parle-t-on beaucoup à

Thélème, mais la parole y semble devenue fantomatique. C'est qu'il n'est en effet d'interlocution qu'en vertu d'une condition préliminaire d'incertitude qui empêche le locuteur d'anticiper la réponse de son auditeur[8]: quand parler c'est être assuré de la réaction de l'autre, alors la parole n'a plus d'être propre, elle n'est plus que l'indice d'une ferveur par laquelle l'individu éprouve sa conformité au groupe. Chez les Thélémites sont ainsi résorbées les dimensions de l'altérité, du clivage et du conflit: nulle surprise, nul événement ne peuvent hérisser la surface de cette indifférenciation.

Si le texte rabelaisien réduit en définitive le lieu merveilleux de la *concordia* aux dimensions d'une enclave morte, c'est qu'il désigne ainsi l'agonie insidieuse qui guette l'interlocution humaniste: à ne se déployer qu'au sein d'une humanité choisie, où circulent les mêmes références intellectuelles et les mêmes options morales, ne risque-t-elle pas de ressasser indéfiniment ses acquis, dans une immobilisation béate du devenir? A ce risque d'engluement, le *Gargantua* répond par une relance de la dynamique des discours et de la polarité des locuteurs: de ce point de vue, l'aboutissement véritable du Livre n'est pas Thélème mais l'énigme en prophétie et les interprétations contradictoires qu'elle engendre. Bannie de l'Abbaye, la discorde se réintroduit *in extremis* dans le texte; elle n'oppose plus, comme dans les guerres picrocholines, le discours à ce qui le nie, mais révèle un heurt fondamental d'opinions à l'intérieur même du discours: Gargantua, héros d'une sagesse humaniste dont le Livre tout entier n'a fait que consacrer la supériorité, se voit contesté par celui qui, étranger à cette sagesse, dispose d'un espace de références infiniment plus prosaïque. C'est donc dans la différence des locuteurs que la parole, après la «parenthèse» thélémite, vient puiser une énergie génératrice qui la conduira tout droit au *Tiers Livre*.

* * *

On le voit, le problème rabelaisien de l'interlocution ne cesse de se déplacer au fil de l'œuvre. Parti d'une joyeuse anarchie, l'échange des discours s'intègre progressivement dans un ordre qui lui-même fait l'objet d'une interrogation et d'une remise en cause. Cette mobilité du problème est révélatrice de la nature propre de l'interlocution rabelaisienne, dans laquelle il convient de voir moins une réalité assignable qu'une recherche tendue

entre des pôles contradictoires: désireuse de promouvoir une concorde que guette néanmoins l'indifférenciation des voix, elle entend simultanément maintenir une polarité de la communication elle-même menacée par des dérives conflictuelles.

Cette indécision du *Comment parler?*, et les périls symétriques qui s'y attachent, attestent la responsabilité particulière qui incombe au héros rabelaisien: la communication est toujours *à faire*, aucun ordre du monde ne saurait en fixer les formes et garantir la place des locuteurs. De sorte que parler, c'est toujours risquer quelque chose, en se constituant garant de son propre exercice de la parole: c'est précisément ce risque, et son refus panurgien, qui seront la prochaine étape de la problématique rabelaisienne de l'interlocution.

Pierre MARI.

NOTES

[1] Cette étude concerne seulement les deux premiers Livres, qu'on envisagera ici comme un tout, du fait de l'homologie de leurs structures. Notons d'autre part, pour la suite de ce texte, qu'on pose une distinction méthodologique entre *interlocution* et *communication*, le premier terme étant entendu comme une spécification du second: par «communication», on désignera, de manière neutre, le procès d'échange des discours, tandis qu'on appellera «interlocution» l'échange qui, s'établissant sur la base d'une différence entre locuteurs, la maintient sans pouvoir jamais la résorber dans un discours totalisateur. De ce point de vue, dans les dialogues platoniciens, ou bien dans le *Dialogue avec d'Alembert*, il y a communication mais non interlocution.

[2] E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Tome 1, Paris, Gallimard, 1966.

[3] Rabelais, *Œuvres complètes* (coll. «L'Intégrale»), Paris, Seuil, 1973, p. 83.

[4] *Ibid.*, p. 106.

[5] et [6] *Ibid.*, p. 248.

[7] *Ibid.*, p. 123.

[8] J. Searle, *Les actes de langage*, Paris, Hermann, 1972.

P. M.