



**HAL**  
open science

## Pour en finir avec le prologue de Gargantua !

Tristan Vigliano

► **To cite this version:**

Tristan Vigliano. Pour en finir avec le prologue de Gargantua!. @analyses, 2008, été 2008, pp.74-98.  
halshs-00440665

**HAL Id: halshs-00440665**

**<https://shs.hal.science/halshs-00440665>**

Submitted on 11 Dec 2009

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

## POUR EN FINIR AVEC LE PROLOGUE DE *GARGANTUA* ! <sup>1</sup>

Bien que postérieur à *Pantagruel* par la date de sa composition, *Gargantua* se trouve être, du point de vue de la narration, la première des chroniques rabelaisiennes. Aussi son prologue fonctionne-t-il comme un pacte de lecture dont la validité s'étend à l'ensemble de ces chroniques. C'est bien ainsi, du reste, que l'ont considéré les lectures scolaires. Lesquelles ont principalement insisté sur le passage dit de la substantifique moelle. La critique universitaire, quant à elle, s'est plutôt saisie des lignes qui suivent, pour un problème logique qu'elles soulevaient, et sur lequel je voudrais ici revenir. Ce problème fut mis en évidence en 1960 par une étude de Léo Spitzer. Il appela des solutions contradictoires, et déclencha parmi les rabelaisiens une sorte de querelle des Anciens et des Modernes. Les uns, que l'on pourrait appeler « évangeliques », estompèrent ou nièrent ce qui pouvait passer pour une contradiction du texte : ils préservèrent ainsi la possibilité d'un sens univoque, étroitement soumis à leurs yeux au dessein religieux de Rabelais. Michael Screech, Gérard Defaux, Edwin Duval furent les principaux tenants de cette lecture. Les autres, que l'on pourrait appeler « formalistes », prirent au contraire leur parti de cette contradiction et s'en servirent pour souligner la polysémie à l'œuvre dans les fictions de Rabelais. Il revient à Terence Cave, Michel Jeanneret, ou François Rigolot d'avoir défendu cette position avec le plus de vigueur.

En présentant ainsi les parties en présence, j'ai bien conscience de simplifier à l'excès le débat, pour la commodité de mon propos. Il est fort improbable que les « évangeliques » ou que les « formalistes » se soient jamais affublés de tels noms<sup>2</sup>, ni qu'ils puissent se reconnaître exactement dans une dichotomie à ce point manichéenne : les postulats qui fondent leurs positions respectives se rejoignent en plus d'un point, comme l'a montré François Cornilliat (1998). Plusieurs tentatives de dépassement ont d'ailleurs été proposées, notamment par Frédéric Tinguely (1993) et Jan Miernowski (1998). La discussion, de surcroît, semble s'être singulièrement refroidie. L'étude de James Helgeson (2003) sur la notion d'intentionnalité apporte surtout des nuances. Les livres de Patricia Eichel-Lojkine sur la parodie (2002) ou de Mawy Bouchard sur

---

<sup>1</sup> Texte publié dans la revue *@nalyses* (« Articles courants », Renaissance, 2008-08-23).

<sup>2</sup> On pourrait du reste en trouver d'autres, qui ne seraient ni plus ni moins adaptés que ceux-là : historicisme, positivisme, pour les « évangeliques »; nouvelle critique, esthétisme, déconstructionnisme, pour les « formalistes » (voir F. Cornilliat, 1998, p. 7-12 notamment).

l'allégorie (2006) ne sont pas destinés à rallumer le débat, même s'ils abordent le point en question. Les travaux de la dernière génération rabelaisienne (Véronique Zaercher, Myriam Marrache-Gouraud, Claude La Charité, Stéphan Geonget, Emmanuel Naya), du fait de leurs orientations thématiques, se détournent assez ostensiblement du prologue. Le tout récent ouvrage de Bernd Renner sur la satire (2007) n'entend pas lui non plus modifier les termes du problème, quoiqu'il l'évoque.

En ce sens, mon propos peut être tenu pour anachronique. Mais de ce qu'un point n'a pas été complètement tranché, il ne découle pas que soit périmée la réflexion qui l'aborde de nouveau.

### ***POSITION DU PROBLÈME***

Le problème qu'a posé le prologue est le suivant. Rabelais y explique d'abord que son *Gargantua* ressemble à l'un de ces Silènes auxquels Alcibiade comparait Socrate dans le *Banquet*. Comme ces petites figurines, d'un extérieur repoussant, mais qui contenaient de précieux parfums, il cache une authentique sagesse que nous sommes invités à découvrir, sans nous laisser tromper par l'apparence bouffonne de l'ouvrage :

C'est pourquoy fault ouvrir le livre : et soigneusement peser ce que y est deduit. Lors congnoistrez que la drogue dedans contenue est bien d'aulture valeur que ne promettoit la boite. C'est à dire que les matieres icy traictées ne sont pas tant folastres, comme le tître au dessus pretendoit (*G.*, p. 6)<sup>3</sup>.

Appel à une exégèse qui prendrait modèle sur le commentaire des textes sacrés, ou parfois profanes, comme il se pratique à l'époque : il faut « à plus hault sens interpreter » le *Gargantua*. Telle est la lecture commune, scolaire, du prologue. Le développement sur la « sustantificque mouelle » la confirme.

Mais les lignes qui suivent immédiatement introduisent une forme de confusion, car elles semblent dénoncer, au contraire, la méthode allégorique :

Croiez vous en vostre foy qu'oncques Homere escrivent l'Iliade et Odyssée, pensast es allegories, lesquelles de luy ont calfreté Plutarche, Heraclides Ponticq, Eustatie, Phornute : et ce que d'iceulx Politian a desrobé? Si le croiez : vous n'approchez ne de pieds ne de mains à mon opinion, qui decrete icelles aussi peu avoir esté songées d'Homere, que d'Ovide en ses *Metamorphoses*, les sacremens de l'evangile : lesquelz un frere Lubin, vray croquelardon s'est

---

<sup>3</sup> Je cite le texte de Rabelais dans l'édition de Mireille Huchon (Paris, Gallimard, 1994).

efforcé démonstrer, si d’aventure il rencontroit gens aussi folz que luy : et (comme dict le proverbe) couvercle digne du chaudron (*G.*, p. 7).

Si cette méthode n’est pas valable dans le cas d’Homère, se dit-on, pourquoi le serait-elle davantage dans le cas de Rabelais? Les avis divergent quant à la manière de résoudre ce problème.

### ***SITUATION DU DÉBAT***

Certains, à l’instar de Michael Screech dans son édition de *Gargantua* (1970, p. 15), firent observer qu’il ne résulte pas forcément de ce qu’un texte est susceptible de recevoir une lecture allégorique, que toutes les lectures allégoriques soient bonnes : chercher l’*altior sensus*, soit, mais pas à n’importe quel prix!

Le premier inconvénient de cette solution est qu’elle ne peut expliquer, texte à l’appui, quelle est l’erreur qui entache ces commentaires-là précisément (entendons : les gloses sur Homère et la moralisation d’Ovide), ni ce qui leur vaut pareille réprobation. En outre, M. Screech concède un certain « illogisme » dans le texte. Or, s’il est vrai que Rabelais présente telles interprétations comme légitimes et telles autres comme illégitimes, ce qui se comprendrait aisément après tout, on ne voit guère où se trouve l’illogisme. Petite incohérence critique, mais qui n’est pas anodine. A supposer que le paragraphe en question ne contredise pas le début du prologue, il reste gênant : car d’un point de vue stylistique, l’asyndète sur laquelle il s’ouvre marque une rupture dont il faut bien rendre compte. Citons la phrase précédente, pour plus de clarté :

Car en icelle [la lecture allégorique du *Gargantua*] bien aultre goust trouverez, et doctrine plus absconce, laquelle vous revelera de tres haultz sacremens et mysteres horrificques, tant en ce que concerne nostre religion, que aussi l’estat politicq et vie oeconomique. Croiez vous en vostre foy, etc. (*G.*, p. 7).

Délices de la « mouelle », en deçà; dangers de l’allégorèse, au-delà : le lien ne peut être consécutif. Il est soit adversatif, soit digressif : la digression étant, bien entendu, une forme de lien problématique, ou si l’on préfère, un lien-zéro. En toute hypothèse, la forme littéraire du texte trouble le cheminement de la raison.

L’analyse de Michael Screech, sur deux points au moins, ne paraît donc pas satisfaisante. Aussi n’est-il pas interdit, pour respecter davantage l’esprit du prologue et ses inflexions, de supposer que Rabelais a volontairement brouillé les pistes en

juxtaposant deux pactes différents : après avoir vanté les mérites de l'allégorèse, il la repousse au contraire. L'interprète, qui ne sait à quoi s'en tenir, doit alors formuler l'hypothèse d'un troisième pacte, implicite, qui exigerait que l'on fasse jouer l'un contre l'autre le sérieux et la bouffonnerie. Cette lecture du prologue fut longtemps défendue par les « formalistes ». Elle permet d'envisager le texte dans sa totalité, de transformer la réception en une véritable activité, d'aiguiser la curiosité au lieu de la satisfaire trop vite. Floyd Gray note que « le lecteur se trouve pris dans un véritable étau, car chacune de ses interprétations peut pécher par un manque ou par un excès de subtilité » (1994, p. 53).

Pourtant, outre le reproche traditionnel d'anachronisme qu'on leur a souvent adressé (Rabelais n'a pas lu Derrida), les approches polysémiques du prologue se sont vu opposer un argument d'ordre grammatical. Cet argument, notons-le, vaut aussi contre l'explication de Michael Screech. La phrase suivante soulève en effet une difficulté supplémentaire :

[...couvercle digne du chaudron.] Si ne le croiez : quelle cause est, pourquoy autant n'en ferez de ces joyeuses et nouvelles chronicques? Combien que les dictans n'y pensasse en plus que vous qui paradventure beviez comme moy (*G.*, p. 7).

Les différentes hypothèses énoncées jusqu'ici, pour être recevables, impliquent que l'on analyse la subordonnée introduite par « combien que » comme une causale, puis que l'on rapporte « autant n'en ferez » à la conditionnelle « si ne le croiez », et le pronom « le » à la validité des allégorèses de Plutarque, Héraclide, etc. Une glose rapide ne sera peut-être pas inutile : « si vous ne croyez pas que les lectures allégoriques d'Homère ou d'Ovide soient recevables, pourquoi le croiriez-vous de ces chroniques, puisque je n'y pensais pas plus que vous, qui peut-être buviez comme moi ! » Or, Edwin Duval signala que la conjonction « combien que » ne pouvait avoir d'autre valeur que concessive (1985, p. 4).

Comme la phrase, par ricochets, ne veut plus rien dire et qu'il faut bien trouver une solution logique tout de même, M. Duval propose de rapporter le pronom de troisième personne à la complétive « qu'oncques Homere escrivent l'Iliade, etc. », et « autant n'en ferez » à la « sustantificque mouelle ». Ce qui donne ceci : « si vous ne croyez pas qu'Homère, écrivant l'*Iliade* ou l'*Odyssée*, ait jamais pensé aux allégories que ses lecteurs y ont pourtant trouvées, alors pour quelle raison, face à mon livre, ne ferez-vous pas la même chose que le chien de Platon face à son os médullaire? Bien

que, lorsque je le dictais, je ne pensasse pas plus que vous aux allégories que vous allez cependant y découvrir » (glose de Gérard Defaux, 1987, p. 111). Une telle analyse déplace radicalement le sens des deux paragraphes en question. A bien y regarder, le prologue de *Gargantua* séparerait le texte des intentions dont celui-ci peut éventuellement procéder : un auteur n'a pas forcément conscience des richesses que son livre recèle, mais ce n'est pas une raison pour que le lecteur ne les cherche pas. Plus aucune trace de contradiction. Les ambiguïtés sont dissipées.

Si pénétrantes qu'elles soient, les conclusions d'Edwin Duval ne sont cependant pas irréfragables. D'une part, elles supposent une distance assez inouïe (sauf peut-être dans telle page de Saint-Simon) entre une proposition, « autant n'en ferez », et la phrase à laquelle cette proposition est censée renvoyer : le déchiffrement de Rabelais requiert, dans ces conditions, de rares facultés de mémoire. D'autre part, elles prêtent au pôle de la réception une importance au moins aussi grande que ne le fait la thèse « formaliste » : à cet égard, il y a quelque paradoxe à ce qu'elles aient pu servir un discours hostile à la pluralité des sens et blâmant volontiers la modernité anachronique du discours opposé. Tout ce que réussirait à prouver M. Duval, si l'on voulait bien le suivre, c'est la bizarrerie du projet qu'il mena par ailleurs dans ses trois ouvrages de référence : *The Design of Rabelais's Pantagruel* (1991), *The Design of Rabelais's Tiers Livre de Pantagruel* (1997), *The Design of Rabelais's Quart Livre de Pantagruel* (1998). En effet, par un paradoxe qui ne manque pas de sel, celui-là même qui élucida avec le plus de soin le « dessein » de Rabelais dans chacun de ses livres (exception faite du *Gargantua*, c'est à noter) interprète ce prologue comme un discours sur la liberté du lecteur, mieux : sur les vertus d'une écriture inspirée et qui mépriserait l'effort.

Alcofribas Nasier, dira-t-on peut-être, n'est pas François Rabelais. Et les théories de l'un ne reflètent pas nécessairement la pensée de l'autre. Mais pour Edwin Duval, l'ivresse d'Alcofribas se présente comme une inspiration par le vin, cette inspiration permet la *captatio benevolentiae*, cette *captatio* participe d'une éthique de la charité que Rabelais partage avec son personnage, et sur laquelle le commentateur doit fonder son interprétation de l'œuvre complète. Autant de sentences qui sont sujettes à caution. Mais peu importe pour l'instant. Ce qui est sûr, c'est que pour suivre Edwin Duval dans son projet général, il faudrait admettre une proposition qui se formulerait à peu près ainsi : « Rabelais est d'accord avec Alcofribas sur l'éthique de la charité, mais non pas

sur l'inspiration par le vin, car il sait bien que ses écrits n'en procèdent pas ». Il faudrait par conséquent admettre que l'auteur invite son lecteur à mettre en œuvre cette éthique en faisant parler un personnage qui invoque pour cela des raisons erronées. Mais ces raisons invitent-elles vraiment le lecteur à découvrir l'allégorie unifiée, suivie, que contient supposément le texte rabelaisien? Ne sont-elles pas plutôt le présage d'allégories éparses, plurielles, composées au fil des beuveries? Dans ces conditions, je me demande si *Gargantua* est une réécriture plus accessible de *Pantagruel*, comme l'affirme Edwin Duval (1991, p. 148), et si ce prologue était le meilleur moyen pour Rabelais de faire comprendre la cohérence de ses intentions.

Toutefois, je n'ai pas encore réfuté l'analyse par M. Duval du prologue proprement dit, tel qu'il se lit en dehors de son contexte : car la complexité de sa solution, censément grammaticale, ne suffit pas à l'infirmier. Voyons alors la parenthèse sur le Frère Lubin. Si la recherche d'une « sustantificque mouelle » n'est pas en cause, pourquoi la moralisation d'Ovide, par laquelle ce « croquelardon » s'illustre, serait-elle décrite comme une folie? Du lard à la moelle, la différence n'est pas bien épaisse! Conscient de la difficulté, Edwin Duval évoque une parenthèse sans importance sur le sens général du passage : l'entreprise du Frère Lubin est absurde, sans doute, mais cela ne condamne pas toute lecture allégorique. Peu convaincant. Il faudrait démontrer où gît l'absurdité en question. En outre, si la morale du prologue se résume dans le précepte selon lequel il faudrait interpréter les textes en bonne part, le Frère Lubin ne manifeste-t-il pas à l'égard d'Ovide une charité toute chrétienne, en découvrant dans ses *Métamorphoses* la préfiguration des Évangiles?

L'argument de l'impiété, qui pourrait expliquer une interruption provisoire de bienveillance, ne tient pas. Fût-il impie d'associer l'enseignement du Christ et des pages gaillardes, qu'Alcofribas ne s'y risquerait pas, au sujet de son propre livre : l'abstracteur de quintessence annonce pourtant à son lecteur que ce livre révélera « de tres haultz sacremens et mysteres horrificques » concernant la « religion » (*G.*, p. 7).

### ***TROIS ARGUMENTS INSUFFISANTS***

Chacune des solutions envisagées jusqu'à présent se heurte à des difficultés d'ordre logique. Je propose donc de *remettre en évidence* cette contradiction que les

« formalistes » avaient pressentie, mais qu'ils prouvèrent à l'origine par de fausses raisons.

A l'appui de cette thèse mériterait d'être convoqué en premier lieu le dizain liminaire, qui insiste sur la dimension comique du *Gargantua* :

Vray est qu'icy peu de perfection

Vous apprendrez, si non en cas de rire (*G.*, p. 3).

Avant même que nous n'ayons eu sous les yeux la comparaison entre le livre et les Silènes, et en admettant que l'invitation « à plus hault sens interpreter » ne soit pas contradictoire avec ce qui suit, l'auteur (ou faut-il dire le narrateur?) nous a avertis d'en rire. Ainsi s'installent deux pactes de lecture opposés, entre lesquels il ne reste plus qu'à naviguer sans fin. Mais cet argument est trop faible. Il ne prouve toujours pas la pluralité intrinsèque du prologue.

Il faut alors mentionner le contraste flagrant entre l'énoncé et les modalités d'énonciation, qui fonctionnent comme deux extrêmes. Pour répondre aux objections grammaticales d'Edwin Duval, qu'il estime peut-être fondées, Michel Jeanneret souligne que les « consignes sérieuses » sont victimes d'un « parasitage burlesque » (1994, p. 79) : le registre grotesque des images sape de l'intérieur la thèse qu'elles sont censées illustrer. Cela du moins ne souffre pas la contestation, croirait-on. Mais Alfred Glauser avait avancé cette preuve dès 1982, soit trois ans avant qu'Edwin Duval ne proposât son analyse. Il n'avait donc manifestement pas convaincu. Et pour une raison bien simple : les « évangéliques » lisent Rabelais comme un auteur de paraboles. Michael Screech théorise explicitement cette lecture :

Toutes les paraboles comportent de nombreux détails qui ne s'appliquent pas à la doctrine qu'elles obscurcissent à dessein : par exemple, dans une parabole, le royaume des cieux est comparé aux actes d'un juge *injuste*; Érasme nous rappelle que le Christ, lors de son retour, sera comme un voleur qui se *faufile* dans une maison la nuit. C'est un lieu commun, qu'il ne faut pas regarder de trop près le détail d'une parabole. Il faut juger et découvrir la signification non point dans le détail, mais dans la conclusion. Cela est encore plus vrai d'une parabole dans un livre comique (1992, p. 241-242).

Or, cette méthode herméneutique, gentiment autoritaire, permet d'éliminer dans un texte tout ce qui risque de contrarier la thèse de l'interprète. Que l'os à ronger ne soit pas une métaphore bien glorieuse pour les aspirants-allégoristes, que les rimes en « -icque » paraissent cocasses à force d'être insistantes, sans doute : mais ce sont des détails! Une coloration comique, tout au plus...

Les modalités d'énonciation étant tenues pour une preuve insuffisante, restent à examiner les rapports entre l'énoncé et la personnalité de son énonciateur. Or, il n'est pas jusqu'à certains des plus farouches opposants à la lecture polysémique qui n'aient, assez étrangement d'ailleurs, traité Maistre Alcofribas Nasier de sophiste. C'est aller un peu loin. En fait, son *ethos* n'est pas assuré, et il est bien difficile de décider si son discours est parodique ou pas. Expliquons-nous. Quelques commentateurs ont voulu le comparer à la Stultitia d'Érasme. A juste titre, si l'on en juge par la fin du prologue :

Pourtant interpretez tous mes faitz et mes dictz en la perfectissime partie, ayez en reverence le cerveau caseiforme qui vous paist de ces belles billes vezées, et à vostre povoir tenez moy tousjours joyeux (*G.*, p. 8).

Un cerveau en forme de fromage. Des billevesées. Un fou, en somme, et qui le reconnaît. Mais Alcofribas n'est pas, contrairement à ce qu'affirme Gérard Defaux, « le masque comique dont Rabelais s'affuble pour dénoncer le mal et l'exposer au ridicule » (1997, p. 410). Pas plus que Stultitia n'était le masque d'Érasme. Et je rejoins ici les analyses de François Cornilliat (1998, p. 18) : le vrai point commun de ces deux personnages, c'est qu'ils renouvellent le paradoxe d'Épiménide, malicieux Crétois qui décrivait tous les Crétois comme des menteurs, rendait de ce fait incertain le statut de son propre discours, et posait aux logiciens un casse-tête infini. Faut-il croire que *Gargantua* procède d'une fureur inspirée, platonicienne ou supposée telle, quand celui qui cherche à nous en persuader se présente comme un fou? Quel crédit porter à l'apologie de la boisson, quand elle émane d'un buveur déclaré? Que penser des appels à la bienveillance d'un personnage qui a déjà dit pis que pendre du Frère Lubin, d'un Tirelupin, de Démosthène, et pas toujours pour riposter aux attaques qu'il essayait<sup>4</sup>? Aucune de ces questions ne trouve de réponse.

### ***EN TOUTE LOGIQUE***

Peut-être voudra-t-on voir cependant, dans le fait qu'Alcofribas ait composé son ouvrage le godet à la main, un simple *topos* de modestie. Modestie suspecte, certes,

---

<sup>4</sup> Sur Frère Lubin, voir *supra*. Au Tirelupin (c'est-à-dire au gueux) qui l'accuse de boire plus qu'il ne travaille, Alcofribas répond « bren pour luy » (*G.*, p. 7). Puis pour se défendre, il répète complaisamment les accusations proférées à l'encontre du grand orateur athénien, quoiqu'en les attribuant à un grincheux : « à Demosthenes fut reproché par un chagrin que ses oraisons sentoient comme la serpilliere d'un ord et sale huillier » (*G.*, p. 8).

puisque le même tire « honneur et gloire » de ses beuveries! Mais passons. Je ne puis me faire entendre sans m'être à mon tour saisi du passage précis sur lequel butent les interprètes, soit à peu près les trois paragraphes qui se trouvent entre « A l'exemple d'icelluy » et « sentoyent plus le vin que l'huile ».

A en croire Edwin Duval, Alcofribas réclame une lecture allégorique de son *Gargantua*, bien qu'il n'ait pas eu conscience en l'écrivant du sens caché que son livre recèlerait. Point de vue que Frédéric Tinguely prolonge, en assurant que Rabelais dégage ainsi sa responsabilité : à l'appui de sa thèse, M. Tinguely insiste notamment sur la grande discrétion des marques de première personne, qui contrasterait avec l'omniprésence du moi dans le prologue de *Pantagruel*. Mais comment rendre compte, dans ces conditions, de la relative substantive « ce que j'entends »?

A l'exemple d'icelluy vous convient estre saiges pour fleurir, sentir et estimer ces beaulx livres de haulte gresse, legiers au prochaz : et hardiz à la rencontre. Puis par curieuse leçon, et meditation frequente rompre l'os, et sugcer *la sustantificque mouelle*. *C'est à dire : ce que j'entends* par ces symboles Pythagoricques avecques espoir certain d'estre faitz escors et preux à ladicte lecture (*G.*, p. 7, je souligne).

Impossible d'« entendre » sans une forme de conscience, sinon d'intentionnalité. De surcroît, conjugué à la première personne, ce verbe ne peut avoir pour sujet qu'Alcofribas. Enfin, la relative se rapporte nécessairement au groupe nominal « la sustantificque mouelle ». Aussi semble-t-il peu probable que le narrateur n'ait pas eu conscience, avant de le publier, du sens caché par son livre et qu'il n'en soit pas responsable, au moins dans une certaine mesure. Mais on objectera que les vérités approximatives n'ont guère valeur que d'impressions. Une évaluation précise des différentes hypothèses de lecture est donc nécessaire. Comme elles sont nombreuses et parfois complexes, l'exercice paraîtra sans doute fastidieux : il a cependant le mérite de prouver l'existence d'une contradiction et, par conséquent, la légitimité des lectures polysémiques.

Premier cas de figure (hyp. 1) : Homère et Ovide n'ont pensé à la *possibilité* de lectures allégoriques ni avant la composition de leurs poèmes, ni pendant, ni entre le moment de cette composition et celui de la parution. Ils ne l'ont pas prévue, Alcofribas non plus. Mais ce n'est pas une raison suffisante pour que le lecteur ne cherche pas un sens caché qui existe quand même. – Cette hypothèse n'est pas recevable. Le narrateur

ne peut nous dire ce qu'il n'a pas prévu, sauf justement à l'avoir prévu : cas flagrant de paradoxe du Crétois. Et puis, que faire de « ce que j'entends »?

En admettant maintenant (hyp. 2) qu'il ait envisagé la possibilité d'éventuelles lectures allégoriques après avoir composé son livre, mais avant la rédaction du prologue, le paradoxe disparaît. La relative se comprendrait à la rigueur, pour peu que l'on postule une métonymie, la première personne représentant en fait le livre : « ce que j'entends, ce que mon livre veut dire »<sup>5</sup>. Mais la folie du Frère Lubin? Après tout, il avait bien le droit de découvrir dans les *Métamorphoses* un sens que le poète n'avait pas prévu en composant son œuvre : Ovide ne s'est pas prononcé contre les allégorèses en général, ni pour telle allégorèse particulière contre toutes les autres.

Supposons maintenant que le propos porte sur l'intention allégorique proprement dite, c'est-à-dire sur le cas où un auteur (Homère, Ovide, Alcofribas) *souhaite* qu'on l'interprète « à plus hault sens ». Cette intention sera soit soit vague, soit définie. Vague (hyp. 3), si l'auteur n'a pas voulu une allégorie précise, et qu'il n'en ait pas déterminé les contours : quel est alors le tort du Frère Lubin? Définie, à l'inverse, s'il a voulu une allégorie précise. Ici, le problème se complique, car l'intention allégorique et définie peut être soit tolérante, soit exclusive. Intention tolérante (hyp. 4) : l'auteur admet la légitimité d'autres interprétations que la sienne, bien qu'il ne puisse en deviner le contenu. Derechef, quel est le tort du Frère Lubin? Exclusive (hyp. 5) : il refuse toute autre interprétation que la sienne. Le problème logique, en droit, serait ici résolu : si « autant n'en ferez » se rapportait à la recherche de la moelle, comme le veut Edwin Duval, que le pronom « y » (dans « combien que j'y pensasse ») renvoyât à cette moelle, et qu'Alcofribas n'eût pris conscience du sens allégorique qu'*a posteriori*, alors il se pourrait qu'il n'ait pas « pensé », en composant ses chroniques, à ce qu'il « entend », aujourd'hui qu'il en rédige le prologue, mais qu'il appelle néanmoins son lecteur à rechercher ce sens allégorique qu'il a désormais trouvé et qu'il juge seul légitime. Cette hypothèse expliquerait aussi le jugement négatif porté sur un moine dont la moralisation chrétienne n'a pu, à l'évidence, être voulue par Ovide. Mais il resterait encore à établir que ce dernier a voulu une allégorie précise, à l'exclusion de toute autre : or, on ne sache pas que le moindre élément autorise cette thèse, ni au XVI<sup>e</sup> ni au XXI<sup>e</sup> siècle. En outre, l'exemple ne pourrait que décourager les lecteurs de bonne

---

<sup>5</sup> Une analyse purement rhétorique permettrait ici de corroborer l'étude de James Helgeson sur les deux sens du verbe « entendre » : « vouloir » et « comprendre » (2003, p. 83 sq.)

volonté, qui étaient déjà prêts à rompre l'os médullaire : son orientation argumentative serait contradictoire.

Frédéric Tinguely pense avoir surmonté l'aporie de cette manière (hyp. 6) : ce Lubin, qui s'appelle en réalité Pierre Lavin et appartient à l'ordre des dominicains, a soutenu qu'Ovide avait conscience du « message biblique éventuellement présent, en puissance, dans les *Métamorphoses* »; pareille ineptie mérite sans doute quelques sarcasmes, mais il ne s'ensuit pas que toute allégorèse soit condamnée; il est permis de s'adonner à la quête du « plus haut sens », pourvu que l'on ne prétende pas légitimer sa propre interprétation en engageant la responsabilité de l'auteur; Rabelais échappe ainsi aux prises de ses censeurs (1993, p. 86-87 pour la citation). Or, l'hypothèse de M. Tinguely, considérée dans son rapport à l'œuvre complète, n'explique pas pourquoi l'auteur du *Quart Livre* renonce aux pseudonymes quelques années plus tard, alors que les « évangéliques » sont plus que jamais menacés de persécutions. Mais le problème essentiel est ailleurs : les exigences de la grammaire ne sont ici que partiellement satisfaites. En effet, si l'analyse d'Edwin Duval suffit désormais à expliquer « si le croiez », « autant n'en ferez », « combien que » et même le « y », une nouvelle difficulté apparaît dans la phrase précédente :

[...] icelles [allegories] aussi peu avoir esté songées d'Homere que d'Ovide en ses *Metamorphoses* les sacremens de l'evangile : lesquelz un frere Lubin vray croquelardon s'est efforcé demonstret [...]

Le pronom relatif « lesquelz » ne peut avoir d'autre antécédent que « les sacremens de l'evangile ». Or, pour suivre Frédéric Tinguely, il faudrait supposer que le complément d'objet du verbe « demonstret » représente la *théorie* selon laquelle ces sacremens sont parvenus à la conscience d'Ovide. Rien de tel dans le texte<sup>6</sup>.

Il faudrait en outre préciser ce qu'on entend par « message biblique ». La préface de Pierre Lavin qu'incrimine prétendument Alcofribas renvoie aux textes de Pythagore ou de Platon qui ont pu être influencés par les livres mosaïques, voire à ces livres proprement dits, mais en aucun cas au Nouveau Testament :

On peut supposer que Pythagore, qui alla consulter les oracles de Memphis, ou Platon, qui entre autres pays, se rendit dans l'intérieur de l'Egypte pour mieux connaître les choses divines

---

<sup>6</sup> La traduction de Guy Demerson, qui accompagne son édition des *Œuvres complètes* de Rabelais, va dans ce sens : « Homère n'a pas songé davantage à ces allégories qu'Ovide en ses *Métamorphoses* n'a songé aux mystères de l'Évangile, *théorie* que certain frère Lubin, un vrai pique-assiette, s'est efforcé de démontrer » (1973, p. 53, je souligne). Mais elle ajoute au texte un élément qui n'y figure pas.

et les choses humaines, lurent les livres mosaïques, traduits de l'hébreu en grec par soixante-dix interprètes à la demande de Ptolémée Philadelphie; et qu'ils greffèrent quelque partie des Divines Écritures sur leurs œuvres. Or, ces insertions (voire les livres mosaïques eux-mêmes) ont pu parvenir à la connaissance d'Ovide, poète très érudit et très intelligent.<sup>7</sup>

De ce qu'Ovide a pu avoir connaissance (directe ou indirecte) des traditions vétérotestamentaires, ce qui n'est pas complètement absurde en soi, il ne résulte pas qu'il ait eu, ni même qu'il ait pu avoir conscience des allégories chrétiennes que ses *Métamorphoses* comportaient peut-être : l'enseignement du Christ est postérieur à la mort du poète, en 17 après J.C. Ce serait faire un bien mauvais procès à ce pauvre dominicain que de laisser entendre qu'il pense le contraire. Alcofribas lui-même n'est pas si méchante langue.

Une réfutation analogue à celle qui vient d'être ici développée est sans doute opposable au point de vue de Michel Charles, point de vue plus ancien et par conséquent extérieur à la querelle, mais qui pose le problème du Frère Lubin et cherche à le résoudre :

Quant au commentateur d'Ovide, il n'a pas tout à fait la même attitude que ceux d'Homère. Il s'est en effet efforcé de "démontrer" son interprétation "si d'aventure il rencontroit gens aussi folz que luy". Dans *Gargantua*, l'allégorie devrait aussi conduire le lecteur à des sacrements et à des mystères. Mais le lecteur essaiera-t-il de convaincre quelque autre lecteur de la réalité de ses découvertes? Cela est impossible : l'auteur a dit ce qu'il a dit et, il l'affirme ici, il n'a pas pensé à autre chose que ce qu'il a dit. Si frère Lubin veut faire partager ses découvertes, il est fou en effet : il oublie que le texte parle (littéralement) de tout autre chose que des sacrements de l'Évangile (1977, p. 47).

Je ne suis pas sûr de comprendre exactement. Mais si (hyp. 7) la folie du Frère Lubin est d'avoir fait connaître son exégèse à des tiers lecteurs, en quoi se distingue-t-il des autres commentateurs? Plutarque, Héraclide, Eustathe, n'en ont-ils pas fait autant? Serait-ce (hyp. 8) qu'il a mésestimé l'écart entre le sens littéral d'un texte à bien des égards scandaleux et sa moralisation chrétienne, écart plus grand qu'entre le sens littéral des poèmes homériques et leurs interprétations allégoriques? et qu'un tel écart arrête nécessairement les tiers lecteurs auxquels le Lubin s'adresse? Mais si par hasard ces

---

<sup>7</sup> « Augurari possumus aut Pythagoram qui Memphiticos vates adiit : aut Platonem : qui et inter ceteras orbis provincias etiam Egyptum ob divinarum humanarumque rerum ampliorem notitiam penetravit : libros Mosaicos septuaginta interpretum traductione ab hebrea in grecam linguam : ut Ptolomei Philadelphi satisfaceret versos legisse : ex divinis quoque litteris nonnullam suis operibus interseruisse : que (aut etiam ipsi libri mosaici) ad eruditissimi ingeniosissimique poete Ovidii notitiam pervenire potuerunt » (Pierre Lavin, dans Ovide, 1519, f. a 6 r<sup>o</sup>). Cf. F. Tinguely, 1993, p. 87.

tiers surmontaient leurs prévenances et qu'ils ne s'arrêtassent pas aux apparences du scandale, ils ne mériteraient pas le titre de « gens [...] folz » : ils feraient preuve de sagesse, au contraire ! Or, le contexte n'indique pas que la folie fasse ici l'objet d'un renversement paulinien (folie aux yeux du monde, sagesse aux yeux de Dieu) : le substantif « croquelardon », le type du Frère Lubin semblent ressortir à une visée nettement péjorative.

Supposons maintenant que la folie dudit moine consiste dans l'effort qu'il fait pour « démontrer son interprétation », pour prouver la « réalité de ses découvertes ». On voudra bien convenir que ces formules laissent subsister un certain flou. Pour les raisons grammaticales qui viennent d'être mentionnées, Alcofribas ne reproche pas au Lubin d'avoir cherché à démontrer qu'Ovide composa volontairement une allégorie chrétienne. Il ne peut pas non plus lui faire grief d'avoir présenté son exégèse comme plausible, quoique le poète ne l'ait pas prévue : il n'y a rien là qui choque le bon sens ni, par conséquent, que les autres commentateurs d'Homère n'aient fait eux aussi. En droit (hyp. 9), il pourrait l'accuser d'avoir présenté le sens dégagé par son exégèse comme la seule signification admissible, au détriment même du sens littéral, ou (de manière un peu plus raisonnable) comme la seule signification allégorique valable, quoique imprévue par Ovide : mais il faudrait alors que le verbe « démontrer » reçoive un complément d'objet bien plus développé que ne l'est le groupe nominal « les sacremens de l'evangile ».

En réalité, « démontrer les sacremens de l'evangile » ne peut avoir que trois sens. Ou bien le Frère Lubin a simplement montré, de façon diligente et continue, la présence d'éléments qui préfigurent selon lui l'Évangile et qu'il attribue au dessein de Dieu, dont Ovide aurait été l'instrument involontaire : c'est la glose que nous avons postulée dans les hypothèses 1 à 4. Ou bien (hyp. 10) le narrateur dénonce le raisonnement selon lequel les mystères du Nouveau Testament sont vrais parce qu'on les trouve déjà dans les *Métamorphoses* : raisonnement qu'aucun Frère Lubin n'a jamais eu l'ingénuité d'avouer, mais qui pourrait en effet sous-tendre certaines allégorèses. Alcofribas dénoncerait alors l'attitude de commentateurs impies, que la vérité des Textes ne satisfait pas, qui veulent des preuves, et finissent par inventer une sorte de typologie païenne. Mais si l'on admet que le narrateur continue à prôner l'allégorèse, l'orientation argumentative de ces quelques lignes est doublement

contradictoire : on se demande bien comment le lecteur serait persuadé de rompre l'os, alors qu'Alcofribas affirme n'avoir pas lui-même pensé à composer une allégorie, et qu'il présente de surcroît les Écritures comme l'expression d'une vérité qui devrait suffire au contentement des fidèles. Enfin (hyp. 11), le narrateur peut présenter en incise, dans ce qui serait une digression, mais d'une importance capitale, les mystères des Évangiles comme indémontrables parce que mensongers. Le problème du Frère Lubin se résoudrait alors. La mention des « hautz sacrementz » contenus par le livre ne poserait pas problème : elle serait ironique. Mais l'orientation argumentative du propos demeurerait contradictoire, quoique dans une moindre mesure. Et il faut que Rabelais soit un libre-penseur : est-on prêt à faire revivre la vieille thèse d'Abel Lefranc?

La lecture de Jan Miernowski (hyp. 12), certainement la plus fine, évite d'en arriver à de telles extrémités. M. Miernowski trouve l'interprétation d'Edwin Duval définitive et parfaitement convaincante. A une exception près, mais de taille : il ne croit pas que la relative sur le Frère Lubin soit une parenthèse, et la rapporte pour sa part à l'interrogation « pourquoi autant n'en ferez ». « Si vous ne croyez pas qu'Homère ni Ovide aient jamais pensé aux allégories que ses commentateurs y ont trouvé, et si vous tenez le Frère Lubin pour un fou, à juste titre, parce qu'il a christianisé un poème qui manifestement ne pouvait pas l'être...pourquoi ne ferez-vous pas comme ce moine stupide? » Ici s'engage une stratégie paradoxale, qui peut ainsi se résumer : Alcofribas (et Rabelais à travers lui) prône une allégorèse chrétienne de son œuvre, tout en soulignant que cette allégorèse est une folie; il invite son lecteur à s'acheminer volontairement vers une aberration interprétative. L'appel initial n'est pas démenti : il faut chercher la signification profonde des chroniques. Mais il faut en même temps être conscient que ces chroniques, pas plus qu'aucun texte littéraire, ne sauraient être une émanation du Saint Esprit (1998, p. 134-138 et p. 148-151).

Je ne crois pas que la lecture de Jan Miernowski, contrairement à ce qu'il affirme, se situe « dans les marges » de celle qu'a proposée Edwin Duval : non seulement elle respecte davantage l'esprit de la langue française, mais elle conduit le lecteur vers une interrogation beaucoup plus profonde sur les limites du discours humain. Et cependant, l'orientation argumentative de notre passage reste doublement contradictoire : comment le lecteur serait-il persuadé de chercher la « sustantificque mouelle », alors que l'allégorie n'est pas intentionnelle et que l'allégorèse est

explicitement présentée comme une folie? Rabelais aurait pu, s'il l'avait souhaité, inverser les deux mouvements : réclamer d'abord de la lucidité devant les limites de son texte et solliciter ensuite une allégorie fondée sur cette lucidité. Mais il a voulu que le rapport des deux parties soit déceptif, et non pas déductif. Ce faisant, il prend le risque de brouiller le message principal : « ce livre n'est pas un simple divertissement ». Incohérence d'ordre rhétorique.

On pourrait néanmoins objecter que le propos de Rabelais n'est pas de convaincre, mais d'éprouver la bonne volonté de son lecteur. L'effet déceptif du passage s'inscrirait alors dans un plan dont le but serait de « tester » la charité de ce lecteur. Je connais cet argument, et j'affirme qu'il est scandaleux. Ceux qui le défendent devraient tirer les conséquences de leur propre discours. Ils seraient en effet contraints d'en déduire ces deux propositions : la visée du texte est totalitaire et Rabelais est un pervers. Car enfin, si le lecteur n'a de choix qu'entre aimer le livre ou être un mauvais chrétien, c'est qu'il n'est pas libre de choisir. Il lui faut acquiescer<sup>8</sup>. Et par ailleurs, qu'est-ce qu'une charité qui multiplie les embûches sur le chemin de son prochain, lors même que celui-ci n'est pas forcément mal intentionné? A supposer que Rabelais eût inversé le mouvement de son prologue, le « mauvais » lecteur n'avait-il pas déjà de quoi mépriser un texte qui proclamait ses propres limites? Fallait-il en plus qu'on excite les dispositions de ce lecteur à la malveillance? Qu'est-ce qu'une charité qui sélectionne les heureux élus dignes de ses faveurs? Qu'est-ce qu'un évangélique qui s'érige en juge de la charité des autres? Cette charité-là n'est rien d'autre que le *contraire* de la charité<sup>9</sup>.

### ***UNE DERNIÈRE HYPOTHÈSE***

Résumons maintenant nos analyses. Pour les hypothèses 2, 3, et 4, je prends en compte les nuances que les hypothèses 10 et 11 amènent rétrospectivement à formuler :

Hyp. 1	Insoluble
Hyp. 2	Incohérence de la relative sur le Lubin, ou contradiction dans l'orientation argumentative
Hyp. 3	Incohérence de la relative sur le Lubin, ou contradiction dans l'orientation argumentative

<sup>8</sup> Je rejoins de nouveau les analyses de François Cornilliat (1998, p. 18-19).

<sup>9</sup> On peut imputer ce détournement pervers de la charité au seul Alcofribas. Mais il faut alors que la présentation de cette vertu soit problématisée, et que Rabelais n'en ait pas fait la clef de son œuvre : c'est ce que je montrerai par la suite.

Hyp. 4	Incohérence de la relative sur le Lubin, ou contradiction dans l'orientation argumentative
Hyp. 5	Aberration philologique sur Ovide et contradiction dans l'orientation argumentative
Hyp. 6	Aberration philologique sur les commentaires d'Ovide et impossibilité grammaticale
Hyp. 7	Incohérence de la relative sur le Lubin
Hyp. 8	Incohérence de la relative sur le Lubin
Hyp. 9	Impossibilité grammaticale
Hyp. 10	Double contradiction dans l'orientation argumentative
Hyp. 11	Contradiction dans l'orientation argumentative, et position critique périmée
Hyp. 12	Double contradiction dans l'orientation argumentative, ou contradiction dans la définition de la charité

Aucune des solutions envisagées n'est pleinement satisfaisante. Il subsiste toujours un noyau d'incohérence, qui ne peut être réduit.

Reste une dernière hypothèse, probablement la plus simple, puisque c'est celle que les premiers commentateurs attentifs de ce passage problématique avaient implicitement postulée<sup>10</sup> : un auteur peut ne s'intéresser qu'à la littéralité de son texte et ne pas souhaiter qu'on l'interprète « à plus hault sens ». Les verbes « penser » et « songer » ne sont pas des éléments probatoires de réfutation contre cette hypothèse, car ils désignent couramment la préoccupation intellectuelle et l'effort de réflexion. Ce que veut dire Alcofribas, si l'on me suit, c'est qu'Homère et Ovide ne se souciaient pas de donner à leurs textes un contenu allégorique et qu'ils auraient dissuadé leurs exégètes d'en chercher un.

Ovide, bien sûr, n'a pu se désintéresser des sacrements de l'Évangile (cf. hyp. 6) : mais s'il les avait connus, il aurait désapprouvé les moralisations chrétiennes de son poème. Quant à Homère, il est certain que la plupart des commentateurs, à la Renaissance, trouvent légitime l'allégorèse de ses textes<sup>11</sup> : mais un grand écrivain se contente rarement d'entretenir les automatismes culturels de son temps, et Rabelais cherche justement l'effet déceptif. Enfin, je ne nie pas que la contradiction se maintienne : mon intention est, au contraire, de la souligner. Mais il me semble que cette contradiction-là a l'avantage sur toutes les autres d'être immédiatement perceptible à la lecture, sans acrobaties cérébrales ni contorsions grammaticales. Elle épouse le

<sup>10</sup> Je veux parler de Léo Spitzer (1960, p. 408 et 1965, p. 427), ainsi que des commentateurs « formalistes » qui marchèrent sur ses traces.

<sup>11</sup> Sur ce point, voir les analyses de Jan Miernowski (1998, p. 134).

mouvement du texte. Il paraît donc assez vraisemblable que Rabelais l'ait eue présente à l'esprit.

L'erreur des « formalistes » fut de renoncer trop tôt à soutenir leur point de vue, et pour une raison qui ne tient d'ailleurs pas : dans la mesure où ils avaient déjà conclu à l'aporie, quel problème leur posait la découverte d'un illogisme supplémentaire? Mais il fallait en effet rapporter la proposition « pourquoy autant n'en ferez » à la lecture des glossateurs et du Frère Lubin<sup>12</sup> : « si vous ne croyez pas qu'Homère ni Ovide se soient souciés de donner à leurs poèmes un contenu allégorique...pourquoi ne liriez-vous pas mon texte comme les commentateurs qui voient dans ces poèmes un contenu allégorique?...même si je ne me souciais pas, en composant ce texte, de lui donner un contenu allégorique! » Alcofribas invite son lecteur à sucer la moelle du *Gargantua* (avant « croiez vous en vostre foy »). Puis il laisse voir combien cette démarche lui paraît peu fondée (de « croiez vous en vostre foy » jusqu'à « chaudron »). Puis il la préconise de nouveau (de « si ne le croiez » à « nouvelles chronicques »). Puis il insiste, au contraire, sur un élément qui en souligne la faible légitimité (après « nouvelles chronicques »). Il autorise, disqualifie, autorise, disqualifie l'allégorèse. En toute logique, c'est parfaitement incohérent.

### ***MORTIFICATIONS***

L'énumération, dans la présente étude, des différentes étapes par lesquelles est passé le débat entre rabelaisiens aura sans doute paru quelque peu longue à notre lecteur. Qu'il soit remercié de sa patience. Mais jetons un rapide coup d'œil sur les obstacles qu'il a fallu franchir pour démontrer le bien-fondé d'une lecture polysémique, qui accepte d'envisager le texte dans ses contradictions. L'écart entre le dizain liminaire et le prologue : insuffisant. Entre l'énoncé et les modalités d'énonciation : insuffisant. Entre l'énoncé et la personnalité de l'énonciateur : insuffisant. Pas moins de douze hypothèses ont alors été considérées. Jusqu'aux plus biscornues. Aucune ne résiste à la fois à l'épreuve grammaticale et à l'épreuve logique. Mieux : l'hypothèse que j'ai finalement retenue, cet illogisme dont Rabelais a sans doute conscience et qu'il a vraisemblablement voulu, était apparue assez tôt dans le débat, quoique sur un mode

---

<sup>12</sup> Au lieu de la rapporter à « si ne le croiez », comme ils le firent d'abord.

intuitif et par des raisons défectueuses. Dès lors, comment comprendre l'entêtement de bien des critiques à défendre l'idée, pourtant intenable, selon laquelle la fin du prologue est claire? Comment se fait-il que les tentatives de dépassement n'aient jamais *montré* l'aporie, puisqu'elle seule était nette?

C'est que les lectures polysémiques tendent à déconstruire le sens du texte. Et dans ces ruines, le commentateur craint de ne plus retrouver ce pieux Rabelais dont l'image s'est progressivement imposée depuis plusieurs décennies : le regard sourcilleux de l'Histoire lui fait peur. Il faut donc le rassurer. Je vais le faire dans le paragraphe suivant, au moyen d'un raisonnement très simple, bien qu'à ma connaissance, personne n'en ait fait clairement état. La seconde proposition repose sur une considération d'ordre historique que je ne démontre pas ici, mais qui est acceptée par tous les spécialistes de la Renaissance. Il serait très aisé de la rapporter à la biographie du moine défroqué qu'était Rabelais, et d'étendre la validité du raisonnement à des auteurs tels qu'Érasme ou Marguerite de Navarre<sup>13</sup>.

Si l'on admet que le prologue de *Gargantua* fonctionne comme un pacte de lecture général, qu'il oppose deux extrêmes, la lecture allégorico-sérieuse et la lecture comico-littérale, et qu'il oscille de l'une à l'autre sans se fixer sur une position moyenne, on admet du même coup que Rabelais invite son lecteur à la recherche infinie d'un juste milieu qui n'existe pas : cette recherche est à nos yeux décevante, mais on pourrait aussi dire, en employant un terme moins anachronique, qu'elle est *mortifiante*. Si l'on admet par ailleurs que Rabelais baigne dans un contexte évangélique, et que l'évangélisme dénonce certaines pratiques religieuses telles que les flagellations ou les jeûnes sous prétexte qu'elles sont avant tout extérieures, on admet du même coup qu'il a pu chercher un moyen de substituer à ces auto-punitions inauthentiques des formes moins charnelles, plus spiritualisées de mortification : des mortifications de type littéraire, par exemple. Et l'on convient alors que dans la polysémie du texte, dans ses effets déceptifs, dans ses contradictions, se donne à voir une mutation, mais certainement pas un affaiblissement de la piété.

Cette lecture appelle plusieurs remarques. La première serait assez satisfaisante, si jamais elle devait être confirmée par des études ultérieures : je ne fais qu'ouvrir une piste de réflexion. Pour mettre en place le mécanisme de sa mortification littéraire,

---

<sup>13</sup> Je me permets de renvoyer ici à ma thèse, *Humanisme et juste milieu au siècle de Rabelais* (à paraître aux éditions Champion).

Rabelais pose à son lecteur une question qui se formule en termes de croyance : « croiez vous en vostre foy? » Croire ce qu'on sait incroyable (croire autorisée l'allégorèse) pour ébranler les assises de sa raison, voilà le geste auquel il nous invite. Mais croire ce qu'on sait incroyable, c'est précisément l'acte de quiconque lit une fiction. L'essor progressif d'un genre qui deviendra le genre romanesque ne pourrait-il pas s'expliquer ainsi? Ne serait-il pas lié à ce mécanisme de substitution par lequel un exercice d'ordre religieux se métamorphose dans l'acte littéraire, parce que sa pratique est remise en cause<sup>14</sup>? Je pose seulement la question, et je ne dis pas que les chroniques de Rabelais soient des romans.

Ma deuxième remarque est sans doute moins satisfaisante pour l'esprit. Le prologue engage un exercice qui ne saurait se résumer à l'opposition des deux pôles mentionnés ci-dessus : comico-littéral, allégorico-sérieux. Recherche du juste milieu il doit y avoir, mais elle est infinie. Ce qui suppose que la définition des extrêmes soit elle-même fluctuante, et que le lecteur accepte de révoquer en doute ses certitudes. Il faut par conséquent déplacer l'enjeu principal de l'œuvre : ou plutôt le supprimer, devrais-je dire. Mes observations sur la charité se voudraient une étape de ce processus, et je dois m'en expliquer. Depuis l'article fondateur d'Edwin Duval, il est très généralement admis que Rabelais a situé cette vertu théologale au centre de sa réflexion : le prologue de *Gargantua*, qui convie le lecteur à interpréter le texte « en la perfectissime partie », en serait une preuve. Si Jan Miernowski, par exemple, déprécie les apports de sa propre contribution, c'est qu'elle vaut à ses yeux comme une confirmation de cette thèse : Rabelais nous invite à l'exercice de notre bonne volonté. Or, on ne peut affirmer que l'acte littéraire engage un effort de mortification, comme je le fais, et soutenir en même temps que la réflexion sur la bonne volonté du lecteur échappe à cette ascèse. Si l'humiliation de l'orgueil est au fondement de l'entreprise rabelaisienne, la charité ne peut être qu'une vertu problématique. Car celui qui s'en contente s'immobilise dans la certitude néfaste d'agir correctement. Un faux *amor Dei* risque alors de le mener à l'*amor sui*.

---

<sup>14</sup> Pour espérer une réponse, il faudrait sans doute élargir encore la réflexion à l'étude d'autres genres, et même d'autres supports que le support littéraire. Les remarques de ce paragraphe me sont partiellement inspirées par le souvenir d'un film de Lars Von Trier, bien éloigné par son ton de l'œuvre rabelaisienne : *Dogville*. L'exhibition permanente de la fiction, à laquelle on se force pourtant à croire, et la méditation fascinée sur l'orgueil, sur ses perversités, sur son impossible humiliation, paraissent dans ce film intimement liées. Il y a là quelque chose qui semble relever de la mortification cinématographique.

La remarque suivante compensera cette déception. Si j'appelle « polysémique » mon interprétation, c'est justement parce qu'elle laisse ouverts tous les autres possibles, et même parce qu'elle les recherche. Lire le prologue de *Gargantua* d'après l'hypothèse que j'avance implique de ne pas s'en tenir à cette lecture, de ne pas s'en contenter, et donc d'explorer les autres virtualités du texte, pour constater les limites de sa raison. La lecture de Jan Miernowski vaut la peine que je l'explore. Car elle me conduit en dernier ressort vers l'idée d'un Rabelais pervers, et cette idée m'interroge, me scandalise, me déstabilise. Or, c'est précisément cette déstabilisation qu'il me faut rechercher<sup>15</sup>. Et cependant, je ne puis admettre d'autres possibles, impossibles en réalité, qui contrediraient les règles de la grammaire. Car ces règles ne sont pas variables au gré de mes explorations : on peut, sinon, faire dire aux textes n'importe quoi.

Ma dernière remarque est tout à fait insatisfaisante : et dans son principe même. J'espère avoir indiqué comment l'opposition de l'historicisme et de l'esthétisme pouvait être dépassée : cette synthèse-là ne me paraît pas une utopie. Mais le réconfort dont j'avais d'abord rêvé ne peut être que provisoire. Car je ne dois pas simplement révoquer en doute mes certitudes : je dois les révoquer toutes. Jusqu'à m'interroger sur la légitimité de mon *propre* discours : comment parler d'un effort spirituel si cet effort s'arrête lorsqu'on en fixe le sens? Jusqu'à me jeter *moi-même* dans l'aphasie, et peut-être jusqu'à inventer cet au-delà de l'aphasie dont je ne peux même pas me former une image. Jusqu'à quitter le dernier îlot salvateur : celui qui n'existe pas. Les hypothèses égrenées dans le cours de cette étude sont une allégorie des illusions auxquelles est prête à consentir la raison, pour éviter une telle noyade. Et le moins vain des interprètes n'est sans doute pas celui qui croyait en avoir fini avec le prologue de *Gargantua*.

Studiosis flagrorum.

## BIBLIOGRAPHIE

BOUCHARD, Mawy. 2006, *Avant le roman. L'allégorie et l'émergence de la narration française au 16<sup>e</sup> siècle*, New-York / Amsterdam, Rodopi.

---

<sup>15</sup> Mon interprétation inclut ainsi celle de Jan Miernowski. L'inverse ne serait pas vrai (et pour cause).

- CAVE, Terence. 1997, *Cornucopia. Figures de l'abondance au XVI<sup>e</sup> siècle : Érasme, Rabelais, Ronsard, Montaigne*, trad. par G. Morel, Paris, Macula.
- , Michel JEANNERET et François RIGOLOTT. 1986, « Sur la prétendue transparence de Rabelais », *RHLF* LXXXVI, 4, p. 709-716.
- CHARLES, Michel. 1977, *Rhétorique de la lecture*, Paris, Seuil.
- CORNILLIAT, François. 1998, « On words and meaning in Rabelais criticism », *ER* XXXV, p. 7-28.
- DEFAUX, Gérard. 1986, « Sur la prétendue pluralité du prologue de *Gargantua* : réponse d'un positiviste naïf à trois "illustres et treschevaleureux champions" », *RHLF* LXXXVI, 4, p. 716-722.
- . 1987, *Marot, Rabelais, Montaigne : l'écriture comme présence*, Paris / Genève, Champion-Slatkine.
- . 1997, *Rabelais agonistes : du rieur au prophète (Études sur Pantagruel, Gargantua, le Quart Livre)*, *ER* XXXII.
- DUVAL, Edwin. 1985, « Interpretation and the "Doctrine absconce" of Rabelais's Prologue to *Gargantua* », *ER* XVIII, p. 1-17.
- . 1991, *The Design of Rabelais's Pantagruel*, New-Haven / Londres, Yale University Press.
- . 1997, *The Design of Rabelais's Tiers Livre de Pantagruel*, *ER* XXXIV.
- . 1998, *The Design of Rabelais's Quart Livre de Pantagruel*, *ER* XXXVI.
- EICHEL-LOJKINE, Patricia. 2002, *Excentricité et humanisme. Parodie, dérision et détournement des codes à la Renaissance*, *CHR* LXIII.
- GEONGET, Stéphan. 2006, *La Notion de perplexité à la Renaissance*, *THR* CDXII.
- GLAUSER, Alfred. 1982, *Fonctions du nombre chez Rabelais*, Paris, Nizet.
- GRAY, Floyd. 1994, *Rabelais et le comique du discontinu*, Paris, Champion.
- HELGESON, James. 2003, « "Ce que j'entends par ces symboles Pythagoriques" : Rabelais on meaning and intention », *ER* XLII, p. 75-100.
- JEANNERET, Michel. 1994, *Le Défi des signes. Rabelais et la crise de l'interprétation à la Renaissance*, Orléans, Paradigme.
- LA CHARITÉ, Claude. 2003, *La Rhétorique épistolaire de Rabelais*, Québec, Nota Bene.

LEFRANC, Abel. 1953, *Rabelais. Études sur Gargantua, Pantagruel, le Tiers Livre*, Paris, Albin Michel.

MARRACHE-GOURAUD, Myriam. 2003, « *Hors toute intimidation* ». *Panurge ou la parole singulière*, ER XLI.

MIERNOWSKI, Jan. 1998, « Literature and metaphysics : Rabelais and the poetics of misunderstanding », ER XXXV, p. 131-151.

NAYA, Emmanuel. 2000, *Le Phénomène pyrrhonien : lire le scepticisme au XVI<sup>e</sup> siècle*, thèse de doctorat, Atelier des thèses de Lille III (microfiche).

OVIDE. 1519, *Metamorphoseos libri moralizati*, comment. par Pierre Lavin et alii, Lyon, Jacques Mareschal.

RABELAIS, François. 1970, *Gargantua*, éd. par Michael A. Screech, Genève, Droz, TLF CLXIII.

– . 1973, *Œuvres complètes*, éd. par Guy Demerson, Paris, Seuil.

– . 1994, *Œuvres complètes*, éd. par Mireille Huchon (avec la collab. de François Moreau), Gallimard, 1994. Les citations de *Gargantua* sont extraites de cette édition.

RENNER, Bernd. 2007, *Difficile est saturam non scribere. L'Herméneutique de la satire rabelaisienne*, ER XLV, Genève, Droz.

SCREECH, Michael. 1992, *Rabelais*, trad. par M.-A. de Kisch, Paris, Gallimard.

SPITZER, Léo. 1960, « Rabelais et les "rabelaisants" », *Studi francesi* IV, p. 401-423.

– . 1965, « Ancora sul prologo al primo libro del *Gargantua* di Rabelais », *Studi francesi* XXVII, p. 423-434.

TINGUELY, Frédéric. 1993, « D'un Prologue l'autre : vers l'inconscience consciente d'Alcofrybas Rabelais », ER XXIX, p. 83-91.

ZAERCHER, Véronique. 2000, *Le Dialogue rabelaisien. Le Tiers Livre exemplaire*, ER XXXVIII.

## RÉSUMÉ

Le prologue de *Gargantua* est assez généralement considéré comme un pacte de lecture essentiel, dont la validité s'étend à l'ensemble des chroniques rabelaisiennes. Il est souvent allégué par la critique littéraire à l'appui de ses réflexions théoriques. Mais

ce pacte est si peu clair qu'il a suscité des débats passionnés quant à sa signification. Je me propose ici d'apporter une résolution de type logique, grammatical, et historique à la querelle qui oppose depuis quelques décennies les tenants d'un sens univoque aux champions de la polysémie.

### **ABSTRACT**

The prologue to Gargantua is quite unanimously considered as an important reading pact which can apply to all the various chronicles written by Rabelais. Moreover, this prologue is often put forward by literary critics to buttress their theories. But it is so abstruse that its exegesis has fueled heated debates. My purpose here is to settle the controversy that has been raging for a few decades between the supporters of a univocal interpretation and the champions of polysemy, using logical, grammatical and historical arguments.