

L'indifférence, l'ambivalence et le sens : les *adiaphora*, de l'*Enchiridion* à Rabelais

Dans son ouvrage sur *Rabelais et le mariage*, M. A. Screech souligne, à propos de la sagesse de l'« indifférence » et de la « folie » de l'Évangile, l'influence sur le *Tiers Livre* des débats évangéliques et réformés sur ce qui est, ou non, « indifférent » en matière de religion et de morale¹. C'est dans ce contexte que se charge d'enjeux polémiques la notion stoïcienne² d'*adiaphoron*, illustrée notamment par Érasme. Cette notion, qui désigne les réalités qui ne sont en soi ni honorables ni honteuses, mais intermédiaires (*media*), pose la question des intentions dans les choix que nous faisons. Elle se prête ainsi au travail de la conscience que propose l'*Enchiridion*³, ce manuel ou ce poignard du soldat chrétien, par l'articulation combative d'une morale de l'effort et d'un exercice du discernement d'autant plus exigeant qu'il est affranchi des refuges du formalisme.

Dans le *Tiers Livre*, la question des *adiaphora* déterminerait ainsi des traits essentiels des personnages, l'ataraxie de Pantagruel, le détachement de Trouillogan ou d'Hippothadée à l'égard du cocuage, et les « fascheries » de Panurge ; elle éclaire la question de la consultation de conseil à laquelle Panurge se dérobe par la consultation de fait, ainsi que le problème du paradoxe et du scandale⁴. Répugnant pour ma part à corrélér l'« indifférence » à la « folie de Dieu », et ne partageant pas la réprobation de M. A. Screech envers Panurge⁵, je suis surtout sensible au caractère polémique, et aussi libérateur qu'exigeant, d'un questionnement sur les critères du bien et du mal, qui unit en particulier l'*Enchiridion* à l'œuvre de Rabelais. Afin donc d'en envisager le déploiement au sein de la poétique rabelaisienne de l'ambivalence, je m'attacherai successivement à l'ampleur du champ couvert par la réflexion d'Érasme, à la façon dont elle stimule chez Rabelais une mise en œuvre aussi nuancée que cohérente, et à la question des critères dans un corpus qui fait le choix de l'indifférenciation.

Érasme et l'*Enchiridion* : un vaste champ d'application

Publié à plusieurs reprises à partir de 1504, l'*Enchiridion* n'est précédé qu'en 1518 de la lettre à Paul Voltz⁶ ; toutefois la cohérence qui en résulte m'incite à m'appuyer sur cette version. Schématiquement, la représentation qu'Érasme donne de la lutte du soldat chrétien contre le mal peut évoquer les figures du cercle, des lignes sécantes et de l'angle obtus. La lettre à Paul Voltz définit le Christ comme le centre et le but (*scopus*), la visée ou la fin d'un

¹ M. A. Screech, *Rabelais et le Mariage. Religion, morale et philosophie du rire* (1958), trad. A. Bridge, Genève, Droz, 1992, chap. 7, p. 137-148. M. A. Screech (*ibid.*, p. 89-90) songe aussi à l'influence de Mélanchthon, tenant d'une position modérée particulièrement appréciée en France, auteur de la *Confession* d'Augsbourg (1530) et acteur de la controverse adiaphoriste de 1547-1548 qui divisa les différents courants réformés autour de l'*Interim* d'Augsbourg : mais que Melanchthon incarne un souci de conciliation « érasmien » entre catholiques et réformés (voir J. Lecler, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Paris, Aubier-Montaigne, 1955, 2 vol., t. I, chap. 4-6, p. 231-237, 255 et *passim* ; Th. Wanegffelen, *Ni Rome ni Genève. Des fidèles entre deux chaires en France au XVI^e siècle*, Paris, Champion, 1997, chap. 3, notamment p. 119-133 ; J. Delumeau, Th. Wanegffelen, B. Cottret, *Naissance et Affirmation de la Réforme*, Paris, PUF, « Nouvelle Cléo », nouv. éd. 2012, p. 84-87) n'empêche pas qu'il soit évidemment polémique de déclarer « indifférentes » des pratiques valorisées par l'Église, dans une optique évangélique. Sur la distance entre les préoccupations « théologico-dogmatiques » de Mélanchthon et le monde « théologico-liturgique » d'Érasme, voir M. Turchetti, *Concordia o Tolleranza ? François Bauduin (1520-1573) e i « Moyenneurs »*, Milan, Franco Angeli, et Genève, Droz, 1984, p. 302.

² Voir M. A. Screech, « Some Stoic Elements in Rabelais' Religions Thought (the Will-Destiny-Active Virtues) », *Études Rabelaisiennes*, I, 1956, p. 77.

³ Érasme, *Enchiridion militis christiani*, trad. fr. A. J. Festugière, Paris, J. Vrin, 1971.

⁴ Voir M. A. Screech, *Rabelais et le Mariage*, *op. cit.*, chap. 7 ; J. Céard, *La Nature et les Prodiges. L'insolite au XVI^e siècle* (1977), Genève, Droz, 1996, p. 150 ; O. Zhiri, *L'Extase et ses Paradoxes. Essai sur la structure narrative du Tiers Livre*, Paris, Champion, 1999, p. 29-31 ; et A.-P. Pouey-Mounou, *Panurge comme lard en pois. Paradoxe, scandale et propriété dans le Tiers Livre*, Genève, Droz, 2013.

⁵ Voir M. A. Screech, *Rabelais* (1979), trad. M.-A. de Kisch, Paris, Gallimard, 1992, chap. 6.

⁶ Voir l'éd. d'A. J. Festugière, éd. cit., introd., p. 20.

système concentrique et organique¹ – inspiré des images du corps christique et de la cité de Dieu, où s’ordonnent à partir du centre les cercles des prêtres, des grands, du peuple et le mal extérieur –, hiérarchique et dynamique – selon l’articulation augustinienne de l’*uti* et du *frui*, qui enjoint d’user des réalités matérielles en vue des spirituelles, sans en jouir ou en abuser². Cette figure du Christ « cœur de cible » oriente une réflexion radicale, mais ouverte, puisque selon l’*uti* et le *frui*, les choses n’ont pas de valeur en soi mais selon l’usage que l’on en fait. Le dualisme qui régit l’ouvrage m’inspire par ailleurs l’image des lignes sécantes : une série de dichotomies (ou de trichotomies) et de renversements, entre les deux sages, l’homme extérieur et l’homme intérieur³, la chair et l’esprit, etc., fait de l’être le lieu d’une césure intime et d’une divergence existentielle, dans un monde de choix permanents. De là, une réflexion sur la perversion rhétorique du langage⁴ et sur l’utilité du paradoxe où Rabelais pouvait se sentir à l’aise. Enfin, sur ce chemin de la vie où s’ouvrent les bifurcations des choix à faire, le problème des « objets accidentels que l’on rencontre tandis qu’on se hâte tout droit vers le terme du Souverain Bien »⁵ amène la répartition triangulaire entre l’honorable, le honteux et les choses indifférentes. Remarquablement obtus, l’angle des *adiaphora* s’ouvre à tout ce qui dans la vie n’est ni bon, ni mauvais. Il en résulte un espace à trois dimensions, où l’axe vertical de la profondeur complète celui de la transcendance, car la liberté a pour contrepartie l’exigence de l’intériorité : être libre de ses choix implique d’être au clair sur ses intentions, objet premier de l’*Enchiridion*.

C’est ici qu’intervient la notion de mesure, d’une mesure qui n’est pas fixée d’avance mais dont il s’agit de se doter par la connaissance de soi et le discernement. C’est pourquoi les canons de l’*Enchiridion* ne définissent aucune règle, et même en refusent le principe : ici les repères sont tout intérieurs, inassignables, mais mobilisables comme le couteau suisse ou le poignard ; pas de refuge, ni le confort de l’opinion commune, que sape le paradoxe⁶, ni le cloître, objet de satires antiformalistes flagrantes⁷. Mais le comble est qu’Érasme ne critique pas en soi les opinions, la règle ni le cloître : ce ne sont que des *adiaphora* ; ce qui tout à la fois les autorise, et les destitue. On sait, et M. A. Screech le rappelle, que les évangeliques et réformés étendaient au maximum le champ des « choses indifférentes »⁸ ; mais chez Érasme, tout relève des *adiaphora* : les lectures profanes, l’argent, la santé, le jeûne, le culte des saints, le mariage, ou le célibat... Et d’écrire à son destinataire, sur la vocation monastique même : « Ce genre de vie, si à la vérité je ne te le recommande pas, je ne te l’interdis pas non plus »⁹ ; plus »⁹ ; l’essentiel est ailleurs. Toutefois, le bien et le mal n’étant pas choses indifférentes, cette ouverture va de pair avec la radicalité du *Connais-toi toi-même*¹⁰ : le poignard du soldat

¹ *Ibid.*, lettre à Paul Voltz, p. 77-80. Sur le christocentrisme d’Érasme, le terme *scopus* et le caractère dynamique de cette réflexion, voir A. Godin, *Érasme lecteur d’Origène*, Genève, Droz, 1982, p. 43-53 ; voir aussi M. Turchetti, *Concordia o Tolleranza ?*, op. cit., p. 114 sq., sur la « République chrétienne » pensée par Érasme.

² Érasme, *Enchiridion*, éd. cit., 4^e-5^e canons, p. 137 sq. ; d’après Augustin, *De Doctrina christiana / La Doctrine chrétienne*, in *Œuvres de saint Augustin*, XI-2, introd. et trad. M. Moreau, annotations I. Bochet et G. Madec, Paris, Brepols, « Études Augustiniennes », 1997, t. I, V, 5-X, 10 sq., p. 82-89. Voir Ch. Béné, *Érasme et saint Augustin ou Influence de saint Augustin sur l’humanisme d’Érasme*, Genève, Droz, 1969, p. 164-165 et 172-175 ; M. Bataillon, *Érasme et l’Espagne. Recherches sur l’histoire spirituelle du XVI^e siècle* (Paris, 1937), rééd. D. Devoto et Ch. Amiel, Genève, Droz, 1991, 3 vol., t. I, p. 211-213.

³ Érasme, *Enchiridion*, éd. cit., p. 106 sq., 109 sq., etc. Voir J. Chomarat, *Grammaire et Rhétorique chez Érasme*, Paris, Belles Lettres, 1981, 2 vol., t. I, p. 54-61, sur le dualisme de l’*Enchiridion* et son assouplissement dans un schéma tripartite ; A. Godin, *Érasme lecteur d’Origène*, op. cit., p. 35-43, sur la trichotomie origénienne et l’anthropologie érasmiennne dans l’*Enchiridion*.

⁴ Érasme, *Enchiridion*, éd. cit., 6^e canon, p. 165-176. Sur l’accentuation de cette préoccupation chez Érasme par la suite, voir J. Chomarat, *Grammaire et Rhétorique chez Érasme*, op. cit., p. 71-74. L’anthologie *Érasme*, éd.-trad. Cl. Blum, A. Godin, J.-Cl. Margolin et D. Ménager, Paris, R. Laffont, 1992, reflète ces préoccupations (p. 356-364, colloque *De rebus ac vocabulis / Des choses et des mots*, trad. J.-Cl. Margolin, et Dictionnaire, art. « Langage », p. CXLIX-CL sq.).

⁵ Érasme, *Enchiridion*, éd. cit., 4^e canon, p. 137 sq.

⁶ Érasme, *Enchiridion*, éd. cit., 6^e canon, p. 165 sq.

⁷ En dépit des dénégations d’Érasme, *Enchiridion*, éd. cit., lettre à Paul Voltz, p. 81 sq.

⁸ Voir M. A. Screech, *Rabelais*, op. cit., p. 306-307, et *Rabelais et le Mariage*, op. cit., p. 137-148.

⁹ Érasme, *Enchiridion*, éd. cit., épilogue, p. 215.

¹⁰ Érasme, *Enchiridion*, éd. cit., p. 108. Voir encore A. Godin, *Érasme lecteur d’Origène*, op. cit., p. 35 sq.

chrétien sert à sonder ses propres entrailles, et cette arme, livrée avec son mode d'emploi, se veut une invitation exaltante, mais rude, à l'autonomie.

L'extension donnée par Érasme au champ des *adiaphora* assure à ce schéma une vaste portée. Il reste qu'en contexte polémique, chez lui comme ailleurs, les *adiaphora* tendent à se concentrer dans une triade inspirée de saint Paul – qui traitait des fêtes et des idolothytes¹ – mais revue à l'aune des débats sur le formalisme, le jeûne, le célibat et la vie monastique : il s'agit des prescriptions calendaires, alimentaires et vestimentaires. En effet ces questions sont liées, comme le montre la poétique rabelaisienne de l'ambivalence.

Les fêtes, la viande et l'habit : l'imparable triade rabelaisienne

Alors qu'Érasme traite des *adiaphora* par catégories ou en liste, Rabelais les entremêle dans son œuvre, faisant ressortir la complémentarité des « questions indifférentes » qui font débat. Les questions calendaires posent évidemment le problème du jeûne en Carême, central dans le *Quart Livre* ; quant aux moines, « tous les jours leurs sont festes »², selon une formule plus qu'ambiguë de Panurge dans le *Tiers Livre*, qui rend festifs les jours fériés et jeûnés, tout en détournant dans un sens formaliste l'une des formules-phares de l'antiformalisme. Dans le *Tiers Livre* encore, l'assignation de Cocuage à la fête de Jalousie dans le calendrier des dieux et déesses, selon l'apologue de Rondibilis³, associe à la critique du culte des saints le problème du mariage. Cet apologue illustre en effet l'erreur morale de sacrifier, non au cocuage, mais à la jalousie – c'est-à-dire à un vice, alors que le banquet des savants tend à relativiser le mal que Panurge voit dans le cocuage, pénible *adiaphoron*. Il ne s'ensuit d'ailleurs pas qu'il faille s'étonner de son absence d'équanimité sur ce point⁴ : Érasme, dans l'*Institution du mariage chrétien*, y voit l'un des pires malheurs de la vie⁵, et jamais l'*Enchiridion* ne ramène les choses « indifférentes » au confort de l'indolence.

Plus généralement, la réflexion de Rabelais sur le temps associe la question des heures⁶ – des carillons qui y convient, et des « cloches » formalistes – à la critique du culte des saints, des pèlerinages et du retrait monastique, embrassant par ces jeux tout *animal clochabilis*. Ainsi, dans le *Gargantua*, les psalmodies des moines assaillis au clos de Seüllé trouvent un écho dans les deux pauses festives de la guerre picrocholine, unies par les tribulations des six pèlerins : on y critique d'abord l'inutilité des moines « trinqueball[ant] leurs cloches », puis on dénonce leurs « scandales » et « abuz », d'autant mieux liés au *frui* ou *abuti* augustinien – cette jouissance abusive des moyens pris pour les fins – que « seulement l'ombre du clochier

¹ Rom XIV, 13-23 ; I Cor VIII, 1-13 ; Col II, 16 ; voir aussi Ac XV, 20 et 29.

² Rabelais, *Tiers Livre*, in *Œuvres Complètes*, édit. M. Huchon avec la collaboration de F. Moreau, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1994, chap. 15, p. 398. On trouve cette formule chez Luther, *Der Brief an die Römer*, in *Werke*, Weimar, H. Böhlhaus Nachfolger, t. LVI, 1938, chap. 14, p. 494 ; trad. fr. in *Œuvres*, Genève, Labor et Fides, t. XII, 1985, chap. 14, p. 265 : *Sed omnis dies est festus, omnis cibus est licitus, omnis locus est sacer, omne tempus est jejunii, omnis habitus est licitus ; omnia libera, tantum ut in iis modestia servetur et Caritas* (« tout jour est férié, toute nourriture est licite, tout lieu est sacré, tout temps est un temps de jeûne, tout vêtement est licite ; tout est libre, du moment que l'on y observe la modération et la charité »).

³ Rabelais, éd. cit., *Tiers Livre*, chap. 33, p. 456-458.

⁴ Voir la critique de l'interprétation de M. A. Screech par A. Tournon, « Dynamique de la déraison. La symétrie faussée du *Tiers Livre* de Pantagruel », *Europe*, 757, mai 1992, p. 7-9, et « *En sens agile* ». *Les acrobaties de l'esprit selon Rabelais*, Paris, Champion, 1995, p. 62-65.

⁵ Voir Érasme, *Encomium matrimonii* (1518), éd. J.-Cl. Margolin, ASD [Union Académique Internationale et Académie Royale Néerlandaise des Sciences et des Sciences Humaines, Amsterdam, North-Holland], I-5, 1975, p. 410 (L. B., 421-422), sur le choix de l'épouse ; et *Christiani matrimonii institutio* (1526), éd. M. Cytowska, ASD, V-6, 2008, p. 141-142, 148 sq. Sur la question du mariage chez Érasme, voir les introd. de J.-Cl. Margolin (éd. cit., p. 335-381, et sa critique de la thèse d'É. V. Telle, *Érasme de Rotterdam et le septième sacrement : étude d'évangélisme matrimonial au xv^e siècle*, Genève, Droz, 1954, p. 315-420 et *passim*), et de M. Cytowska (éd. cit., p. 12-38).

⁶ Sur l'image des cloches, voir Rabelais, éd. cit., *Gargantua*, chap. 17-19, p. 48-53, et G. Defaux, « Rabelais et les cloches de Notre-Dame », *Études Rabelaisiennes*, IX, 1971, p. 1-28. Pour un exemple de transposition aux heures des questions relatives, non pas aux fêtes, mais au sabbat, voir la reprise de Mc II, 27 dans le *Tiers Livre*, chap. 41, p. 113-114, et n. 1 : « les heures sont faitez pour l'homme, et non l'homme pour les heures ».

d'une abbaye est féconde »¹ ; mais dans le *Tiers Livre* le son des cloches de Varennes, auquel frère Jean invite à prêter l'oeille², maintient intact le vertige de la liberté. Du *Gargantua* au *Tiers Livre*, la critique des moines « machemerdes » et « mocquedieu », comparés à des singes qui ne font que « tout conchier et degaster », trouve un écho dans l'évocation par frère Jean des moines qui subordonnent les réalités spirituelles aux matérielles, « fiant[ant] aux fiantouoirs, piss[ant] aux pissouoirs, crach[ant] aux crachouoirs, touss[ant] aux toussouoirs melodieusement, resv[ant] aux resvoirs, affin de rien immonde ne porter au service divin »... de la cuisine où ils se gaveront de bœuf « sallé à neuf leçons », dont la psalmodie des heures aura rythmé le temps de cuisson³. Sur cet univers d'immondices, tranche la préoccupation de Pantagruel à l'égard des intentions de Panurge, réglées ou non par l'« esprit munde », dans une affaire vestimentaire qui n'est au fond qu'un *adiaphoron*⁴. On peut songer ici au propos évangélique et paulinien sur le pur et l'impur⁵, qui oppose les aliments qui entrent dans la bouche de l'homme, des *adiaphora*, à ce qui sort de sa bouche et de son cœur, pour entrer (par exemple) dans l'oreille des confesseurs ou se déverser sur le peuple dans la prédication. La critique des abus portée par ces métaphores excrémentielles induit dès lors une interrogation sur les intentions.

Les variations sur le « munde » et l'« immonde » unissent aussi le thème alimentaire à la critique de la parole sophistiquée, en vertu d'une focalisation sur ce qui entre et sort de la bouche, ou du ventre. En témoignent les Engastrimythes et les Gastrolâtres, adorateurs de Manduce, et dès avant eux la « prosopopée » de Panurge⁶, c'est-à-dire étymologiquement un masque, un visage résumé par sa bouche – comme les masques du théâtre grec – sous lequel Pantagruel recherche les intentions du cœur. En érigeant des *adiaphora* en réalités bonnes ou mauvaises, la parole pervertit en effet le sens de mots qui ne sont pas indifférents, comme les noms des vices et des vertus⁷. Les éloges paradoxaux du *Tiers Livre* questionnent ainsi les critères du bien et du mal, le formalisme et l'opinion à travers un recours de plus en plus net à la notion d'*adiaphora*, de l'éloge des dettes, assurément mauvaises, qui joue sur la topique des vertus⁸, à l'éloge du jeûne, que l'on croit honorable mais qu'Érasme juge indifférent⁹, et que Panurge détourne en un sens discutable, puis à l'éloge d'un costume qui choque, mais est indifférent. Sur ce parcours, la sauce verte, érigée en analogue du jeûne par Panurge, constitue un splendide *adiaphoron*. Dans le *Pantagruel*, Panurge en avait dégagé une leçon de frugalité aussi philosophique qu'humiliante, par la dégradation du roi Anarche en « cryeur de saulce

¹ Rabelais, éd. cit., *Gargantua*, chap. 40, p. 111, et chap. 45, p. 123.

² Rabelais, éd. cit., *Tiers Livre*, chap. 27-28, p. 436 et 442.

³ Rabelais, éd. cit., *Gargantua*, chap. 40, p. 110-111, et *Tiers Livre*, chap. 15, p. 398.

⁴ Rabelais, éd. cit., *Tiers Livre*, chap. 7, p. 372. Voir M. A. Screech, *Rabelais, op. cit.*, p. 306-307 ; et *Panurge comme lard en pois, op. cit.*, chap. 1-2, notamment p. 115-117.

⁵ Mt XV, 10-20 ; Rom XIV, 13-23.

⁶ Rabelais, éd. cit., *Tiers Livre*, chap. 7, p. 372, et *Quart Livre*, chap. 58-60, p. 674-682. Sur la notion de « prosopopée », voir M. Marrache-Gouraud, « Hors toute intimidation ». *Panurge ou la parole singulière*, Genève, Droz, 2003, p. 237 sq. ; et surtout Bl. Perona, *Faire signe. Une étude de la prosopopée d'Érasme à Béroalde de Verville*, dir. Cl. Blum, Paris IV, 22 nov. 2008, Paris, Classiques Garnier, à paraître ; A.-P. Pouey-Mounou, *Panurge comme lard en pois, op. cit.*, p. 118, et *id.*, « Les paradoxes de l'« idiot » : liberté, « particularité », scandale chez Érasme et dans le *Tiers Livre* », *Les Dossiers du Grihl* [En ligne], 2013 (URL : <http://dossiersgrihl.revues.org/5703>).

⁷ Voir encore Érasme, *Enchiridion*, éd. cit., 6^e canon, p. 165-176.

⁸ Rabelais, éd. cit., *Tiers Livre*, chap. 2-3. Voir notamment R. Marichal, « L'attitude de Rabelais devant le platonisme et l'italianisme (*Quart Livre*, IX à XI) », *François Rabelais. Ouvrage publié pour le quatrième centenaire de sa mort. 1553-1953*, Genève, Droz, et Lille, Giard, 1953, p. 181-209 ; G. Defaux, « De Pantagruel au *Tiers Livre* : Panurge et le pouvoir », *Études Rabelaisiennes*, XIII, 1976, p. 163-180, repris dans *Rabelais Agonistes : du rieur au prophète. Études sur Pantagruel, Gargantua, Le Quart Livre*, Genève, Droz, 1997, chap. 4, p. 327-346 ; M. M. Fontaine, « Rabelais et Speroni », *Études Rabelaisiennes*, XVII, 1983, p. 1-8 ; M.-L. Demonet, *Les Voix du signe. Nature et origine du langage à la Renaissance (1480-1580)*, Paris, Champion, 1992, p. 558 ; O. Zhiri, *L'Extase et ses Paradoxes, op. cit.*, p. 30-43 ; *Panurge comme lard en pois, op. cit.*, p. 89-95.

⁹ Voir notamment Érasme, *Epistola apologetica de interdicto esu carniū de que similibus hominum constitutionibus* (1522), ASD, IX-1, p. 1-50 ; trad. A. Godin, épître *Sur l'interdiction de manger de la viande*, in *Érasme, op. cit.*, p. 641-683 ; *Panurge comme lard en pois, op. cit.*, p. 117-124.

vert » ; la voici devenue un mets de Carême aphrodisiaque¹, ce qui creuse l'abîme entre la vertu et la pratique du jeûne, objet de critiques d'Érasme dans l'*Enchiridion*, dans l'épître *Sur l'interdiction de manger de la viande* et ailleurs, autant qu'entre les noms des vertus et les réalités qu'ils recouvrent, comme le dit déjà l'*Enchiridion*.

Dans le *Quart Livre*, l'apparition de Manduce – qui est aussi un masque, une effigie de carnaval – suit significativement la performance des Engastrimythes ; car celle-ci, faite « non de la bouche, mais du ventre »², annonce l'intention des Gastrolâtres, l'engloutissement dans une mâchoire exhibée par un porteur ventru, dans le ventre de l'idole ventripotente, et dans celui de tous ; seul Gaster en conçoit la conclusion fécale. Parole ou matière fécale, la matière « immonde » qui sort du ventre n'est désavouée qu'en vertu d'un itinéraire de dévoilement qui guide le regard du ventriloquisme à l'engloutissement, dont la collusion échappe à la foule – qui ne voit ce système que fragmenté, une parole sans bouche, une bouche sans ventre, un ventre sans digestion –, et, de là, à l'illusion de la mascarade dont seul Gaster est conscient³. Le processus organique rétabli par lui dit l'erreur d'ériger en fin ce qui n'est qu'un passage – perversion de l'*uti* et du *frui* –, et le mouvement descendant du regard, de l'effigie à la chaise percée, en renverse l'idolâtrie. Inversement, le regard anatomique de Xénomanes scrutant Quaresmeprenant, de ses organes internes à ses « conteneurs »⁴, a l'acuité du bistouri ou du poignard : par-delà la disparate de ce grand corps, la juxtaposition des images alimentaires, vestimentaires et temporelles suggère une certaine logique dans la dernière série d'analogies ; l'une d'elles associe la robe de bure à la parole, amenant la métaphore des « parolles tissées »⁵ non de soie, mais d'autre chose.

La triade des *adiaphora* trahit donc simultanément la cohérence et l'incohérence de ce système. Ainsi des allusions à la robe de bure dans le *Tiers Livre*. Le costume de Panurge⁶ a beau être paradoxal, il reste logique si l'on postule comme le héros qu'il est aphrodisiaque, et si l'on songe qu'il figure dans les débats contemporains le célibat ecclésiastique, *adiaphoron*, autant qu'un formalisme qui confond le respect des *adiaphora* avec la vertu : on peut ainsi douter que la bure favorise la virilité de Panurge, tout en déplorant que l'habit ne fasse que trop le moine⁷. Mais ce costume, qui définit une « contenance » et autorise une prise de parole, interroge également les autorités qui prêchent le jeûne, les pèlerinages ou le retrait du monde, et donc une institution ecclésiastique « emburelucoquée » : la défense des moines par Panurge au sortir de chez Raminagrobis⁸, associant à ce terme qui unit la bure et le cocuage la mention de l'« Ichthyophagie » et du « baragouinage », résume ainsi un système « tremouss[ant] » mais cohérent, dont ils sont les « piliers », un univers destitué de ses fins et « homocentriquement » focalisé sur Rome, qui inverse le cercle christique de la lettre à Paul Voltz. Au terme du *Tiers Livre*, pourtant, Panurge, toujours vêtu de bure, laissera partir sur la Thalamège une cargaison de Pantagruélion, cette plante dont on ne sait si c'est du chanvre, du lin ou autre chose⁹... Seul en importe l'usage, splendide *adiaphoron* où gît la condition de la liberté.

La triade des *adiaphora* tire ainsi son efficacité de l'intrication des motifs calendaires,

¹ Rabelais, éd. cit., *Pantagruel*, chap. 31, p. 328-330 ; *Tiers Livre*, chap. 2, p. 359-360. Voir Érasme, *Enchiridion*, éd. cit., p. 84, 139, 160, 172, et *Epistola apologetica de interdicto esu carni*, éd. cit., p. 30 ; trad. cit., p. 657-658.

² Rabelais, éd. cit., *Quart Livre*, chap. 58, p. 674.

³ Rabelais, éd. cit., *Quart Livre*, chap. 60, p. 682.

⁴ Rabelais, éd. cit., *Quart Livre*, chap. 30-32, p. 608-614.

⁵ Rabelais, éd. cit., *Quart Livre*, chap. 32, p. 613, et n. 3 : d'après Érasme, *Apophtegmes*, V, « Artaxerxes », 30, d'après Plutarque, *Apophtegmes*, 174. Sur cette importance des *Apophtegmes* d'Érasme, voir ici même R. Kilpatrick, « Je suis moi-même le maître de mes mots : l'usage de l'apophthegme dans "Du pédantisme" de Michel de Montaigne ».

⁶ Rabelais, éd. cit., *Tiers Livre*, chap. 7, p. 372. Voir les références citées *supra*.

⁷ Rabelais, éd. cit., *Gargantua*, prologue, p. 6. Voir Fr. Rigolot, *Le Texte de la Renaissance. Des Rhétoriciens à Montaigne*, Genève, Droz, 1982, p. 126-129 ; *Panurge comme lard en pois*, op. cit., p. 115-118.

⁸ Rabelais, éd. cit., *Tiers Livre*, chap. 22, p. 418. Voir *Panurge comme lard en pois*, op. cit., p. 203-209.

⁹ Rabelais, éd. cit., *Tiers Livre*, chap. 49-52, et n. Voir *Panurge comme lard en pois*, op. cit., p. 139-140.

alimentaires et vestimentaires : soulignant leur complémentarité dans le formalisme, Rabelais en dégage une critique des « abus » de la parole pour dénoncer un système décentré qui est à la fois confus et très cohérent. Des différenciations s'opèrent néanmoins sur l'honorable, le honteux et l'indifférent, invitant au discernement alors que les critères du bien et du mal non seulement ne sont pas donnés, mais sont opacifiés par les autorités censées les éclairer : les cloches de Varennes, la sauce verte, le Pantagruélien sont des *adiaphora* exploratoires, qui introduisent le doute et mettent l'esprit en branle.

La question des critères : des axiologies inexactes

Toutefois l'ambivalence n'aide pas à s'orienter – ainsi le refus érasmien de décréter honteuses ou honorables la plupart des réalités de la vie n'en rendait-il la liberté que plus exigeante. Le fait d'être « quitte », c'est-à-dire libre, n'est-il pas paniquant pour Panurge qui, « desista[nt] porter sa magnifique braguette » et « attach[ant] ses lunettes à son bonnet »¹, semble ne plus savoir situer les parties importantes de son anatomie, à moins qu'il ne cherche à les réorienter confusément ? On observe en outre un brouillage des critères du bien et du mal dans le corpus rabelaisien. Chez Érasme, l'ordre du cœur – la charité – et le Christ « cœur de cible » fournissaient un critère intime et une visée transcendante. Mais chez Rabelais, si le honteux est repérable, le doute persiste quant aux visées. Tâchons de préciser cela par deux axiologies inexactes issues de deux nouvelles triades, les andouilles, la merde et la moutarde, et l'os à moelle, la bouteille et les signes.

La charcuterie, d'abord, constitue un vaste espace d'indifférenciation. On sait que dans le *Quart Livre*, les andouilles sont aussi des anguilles, en vertu d'un jeu sur le mot *anguis*, et d'une allusion au serpent « andouillicque » de l'Éden², qui tire vers le péché la confusion entre viande et poisson en Carême, dénoncée par Érasme, mais évoque aussi l'« andouille nommée Ithyphalle », plus séduisante en dépit des réserves d'Érasme, obnubilé par les mets de Carême aphrodisiaques. Quaresmeprenant, lui, « confalonnier des Ichthyophages » et « dictateur de Moustardois », consomme d'autant plus de moutarde qu'il ne dédaigne pas les brochettes³. Et le prologue du *Cinquiesme Livre* confond allègrement la « viande » du pantagruélisme avec les « febves en gousse », dans une critique du végétarisme pythagorien, image des interdits alimentaires et de la censure, qui exploite la proximité des titres du *De esu carniium* de Plutarque, consacré à Pythagore, et du *De interdicto esu carniium* d'Érasme⁴. L'indifférenciation permet ainsi une dénonciation à double détente : si l'esprit du Carême n'est pas respecté, alors que le jeûne est un *adiaphoron*, seules comptent les intentions, qui se contredisent elles-mêmes.

À cette confusion des valeurs répond un critère simple : la merde. Certes elle n'est pas toujours négative chez Rabelais ; mais elle joue ce rôle discriminant à propos des confesseurs, des censeurs, de la chaise percée de Gaster, de celle dont Épistémon a besoin durant l'éloge des Décrétales, ou de l'excuse de Niphleseth après l'escarmouche des Andouilles, « alleguant

¹ Rabelais, éd. cit., *Tiers Livre*, chap. 5, p. 368-369, et chap. 7, p. 31-374. Sur le vertige d'être « quitte », voir O. Zhiri, *L'Extase et ses Paradoxes*, op. cit., p. 30-43 ; et Panurge comme lard en pois, op. cit., p. 20 et 79-88 sq. Sur le déguisement de Panurge, voir notamment D. Russell, « Panurge and his New Clothes », *Études Rabelaisiennes*, XIV, 1977, p. 89-104 ; M. Marrache-Gouraud, « Hors toute intimidation », op. cit., p. 236-248 sq. ; et Bl. Perona, *Faire signe*, op. cit.

² Rabelais, éd. cit., *Quart Livre*, chap. 35-42, notamment chap. 38, p. 628. Voir B. C. Bowen, « Lenten Eels and Carnival Sausages », *A Rabelais Symposium*, édité J. C. Nash, *L'Esprit créateur*, XXI-1, 1981, p. 12-25 ; ainsi que sur la signification politique de l'épisode, A. J. Krailsheimer, « The Andouilles of the *Quart Livre* », *François Rabelais. Ouvrage publié pour le quatrième centenaire de sa mort, 1553-1953*, Genève, Droz, et Lille, Giard, 1953, p. 226-232, et P. J. Smith, « “Les âmes anglaises sont andoillettes” ». Nouvelles perspectives sur l'épisode des Andouilles (*Quart Livre*, ch. 35-42) », *Rabelais et la question du sens*, édité J. Céard et M.-L. Demonet avec la collaboration de S. Georget, Genève, Droz, 2011, p. 99-111.

³ Rabelais, éd. cit., *Quart Livre*, chap. 29, p. 606.

⁴ Rabelais, éd. cit., *Cinquiesme Livre*, prologue, p. 725-726 ; cf. Plutarque, *Moralia*, *De esu carniium*, auquel Érasme renvoie à plusieurs reprises dans l'adage *Dulce bellum inexpertis* (IV, I, 1) ; Érasme, *Epistola apologetica*, éd. cit. Voir Panurge comme lard en pois, op. cit., p. 280-282.

qu'en Andouilles plus toust l'on trouvoit merde que fiel »¹. Les seuls repères qui nous soient donnés sont en fait négatifs, puisque la liberté n'interdit que le mal évident, et ne commande rien de ce qui est indifférent. Il en ressort que le clergé a, comme les Pygmées, « le cueur près de la merde »². Mais on ne saurait ériger pour autant la moutarde, « Sangreal et Bausme celeste » des Andouilles³, en critère de l'honorable. Ainsi *Le moustardier de penitence* conservé à Saint-Victor convient bien aux confesseurs « machemerdes »⁴ : par-delà les vertus d'une pénitence qui « moult tarde », le corpus de questions et prescriptions que dénoncent les évangéliques et réformés, tel Érasme dans l'*Exomologesis*⁵, semble avoir trop duré. Il faut être une andouille pour y voir un baume.

Voyons plutôt dans la moutarde l'image d'une propédeutique, comme le sont peut-être dans le *Tiers Livre* les lenteurs de Panurge, « plus baveux qu'un pot à moustarde »⁶, car tout choix demande du temps. Et dans le *Gargantua*, le narrateur a beau rire du jeu sur la moutarde et le « cueur à qui moult tarde »⁷, il le pratique à sa manière : Gargantua y apprend à modérer ses fringales où la débauche de charcuteries « avant coureu[s] de vin » n'est qu'un apéritif, où la moutarde s'engloutit « à pleines palerées », et où l'on abandonne le reste des « viandes » à un « appetit » compromis ; à ce régime dérégulé Ponocrates substitue l'écoute de « monsieur l'appetit » et la « bonne opportunité » d'un repas qui n'est pas une fin en soi, mais le moyen d'une réfection du corps et d'une découverte des choses⁸. Et dans la mesure où cette écoute est aussi écoute de soi, il se peut que, dans le *Tiers Livre*, la réponse de frère Jean à un Panurge affamé de bœuf « sallé à neuf leçons »⁹ dégage du formalisme même une leçon de patience. La subordination du condiment au plat principal, l'éducation au temps et à l'écoute de soi, renvoient ici à la leçon du *Connais-toi toi-même*.

L'os à moelle et la bouteille à crocheter du prologue du *Gargantua* révèlent quant à eux un décalage avec Érasme sur la question du sens, puisque chez Rabelais le sens n'est pas donné et son existence même, pas garantie. L'image du contenant et du contenu comestible, très appréciée des humanistes, permet ainsi dans l'*Enchiridion* d'opposer la quête du sens au littéralisme dans la lecture de la Bible¹⁰. Les images du lait, des légumes et des aliments

¹ Rabelais, éd. cit., *Pantagruel*, chap. 34, p. 337 ; *Gargantua*, chap. 40, p. 110 ; *Quart Livre*, chap. 42 (p. 636), 51 (p. 657) et 60 (p. 682). Sur la négativité de l'épisode de la rencontre avec les Andouilles, voir Fr. Rigolot, *Les Langages de Rabelais*, Genève, Droz, 1972, p. 125, et B. Renner, *Difficile est saturam non scribere. L'herméneutique de la satire rabelaisienne*, Genève, Droz, 2007, p. 328-333.

² Rabelais, éd. cit., *Pantagruel*, chap. 27, p. 311.

³ Rabelais, éd. cit., *Quart Livre*, chap. 42, p. 637.

⁴ Rabelais, éd. cit., *Pantagruel*, chap. 7, p. 236 ; *Gargantua*, chap. 40, p. 110. Sur le jeu sur moutarde / moultarde, voir *infra*.

⁵ Voir Érasme, *Exomologesis seu Modus Confitendi* (1524), L. B., V, 145-170 ; et E. Droz, *Chemins de l'hérésie. Textes et Documents*, rééd. Genève, Slatkine reprints, 1970-1976, 4 vol., t. I, « Quatre manières de se confesser », p. 1-88, incluant la trad. de l'*Exomologesis* par Cl. Chansonnette (1524), p. 10-41. Voir aussi F. Bierlaire, *Les Colloques d'Érasme : réforme des études, réforme des mœurs et réforme de l'Église au XVI^e siècle*, Paris, Belles Lettres, 1978, p. 191 et 234-236 ; et M. Bataillon, *Érasme et l'Espagne, op. cit.*, t. I, p. 154 et 316-319.

⁶ Rabelais, éd. cit., *Tiers Livre*, chap. 24, p. 425. Sur ce jeu, voir G. Demerson, *Humanisme et Facétie. Quinze études sur Rabelais*, Orléans, Paradigme, 1994, III, 1, « Les calembours de Rabelais », p. 183 ; J. Céard et J.-Cl. Margolin, *Rébus de la Renaissance*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1986, 2 vol., t. I, chap. 1, p. 22, et n. 34 ; G. Milhe-Poutingon, « Panurge hors de propos : digression et philautie dans le *Tiers Livre* », *Naissance du roman moderne : Rabelais, Cervantès, Sterne. Récit, morale, philosophie*, édit. Ch. Michel, Rouen-Le Havre, P. U., 2007, p. 131-132 ; *Panurge comme lard en pois, op. cit.*, p. 152-153. Sur l'importance du temps dans le *Tiers Livre*, voir J. Céard, « Le jugement de Bridoye », *Rabelais*, éd. Fr. Charpentier, *Cahiers Textuel*, XV, 1996, p. 49-62 ; O. Zhiri, « Le *Tiers Livre*, le temps et le sens », *Rabelais et la question du sens, op. cit.*, p. 161-174.

⁷ Rabelais, éd. cit., *Gargantua*, chap. 9, p. 29.

⁸ Rabelais, éd. cit., *Gargantua*, chap. 21, p. 57, et chap. 23, p. 66. Voir *Panurge comme lard en pois, op. cit.*, p. 312.

⁹ Rabelais, éd. cit., *Tiers Livre*, chap. 15, p. 398. Voir *Panurge comme lard en pois, op. cit.*, p. 55-59.

¹⁰ Sur la critique érasmiennne du littéralisme, voir H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture*, Paris, Aubier-Montaigne, 1959, 4 vol., t. IV, II^e partie, chap. 10, p. 427-453. Sur la métaphore de l'écorce et de la moelle, voir G. Chantraine, « *Mystère* » et « *Philosophie du Christ* » selon Érasme. *Étude de la lettre à P. Volz et de la Ratio verae theologiae*, Namur, P. U., et Gembloux, J. Duculot, 1971, p. 221, n. 357 ; A. Godin, *Érasme lecteur d'Origène, op. cit.*, p. 72 et n. 191 ; Rabelais, éd. M. Huchon (cit.), p. 7, n. 3, citant Marot, préface à l'éd. du *Roman de la Rose* ([1527], éd. ut. fac-similé de l'éd. de 1538, Paris, Jean de Bonnot, 1974) ; B. Renner, *Difficile est saturam non scribere, op. cit.*, p. 303.

solides s'y succèdent, esquissant une propédeutique, jusqu'à l'opposition hiéronymienne de la cosse et de la moelle (*cortex / medulla*) :

La divine Sagesse balbutie pour nous et, comme une mère empressée, elle conforme ses paroles à notre état d'enfance. Aux tout petits dans le Christ elle offre du lait, aux faibles du légume. Mais toi, hâte-toi de grandir, dépêche-toi d'aller aux aliments solides. La Sagesse descend vers ta bassesse, mais toi en revanche monte vers sa sublimité. C'est ressembler à un monstre que d'être toujours enfant, c'est montrer trop d'indolence que de ne pas cesser d'être faible. La méditation d'un seul verset aura plus de goût, nourrira mieux, si, brisée la cosse, tu extrais la moelle, que si tu chantaient tout le psautier en te bornant à la lettre¹.

Mais l'ambivalence rabelaisienne ne permet pas d'assigner ainsi la sagesse. Recherchons donc plutôt la trace de cette réflexion non dans les visées de l'œuvre, mais dans un dispositif.

Ainsi dans l'épisode de la controverse avec Thaumaste où l'isotopie de l'honorable se concentre sur l'échange préparatoire qui fixe le principe du recours aux signes². Conversant « honorablement » avec l'Anglais, Pantagruel acquiesce en effet à sa requête pour des raisons qui lui sont propres : il opte pour les signes en vue d'une fin, l'« honnête sçavoir », et contre la recherche de l'« honneur [et] applausement des hommes » qui domine les « contentions » des sophistes, « Lesquelz en leurs disputations ne cherchent verité mais contradiction et debat »³. Autour des adverbess « honorablement » et « contentieusement », s'oppose ainsi une forme de débat à l'autre, sans valoriser les signes en soi – des *adiaphora*. La controverse fait ensuite douter que le signe fasse sens ; mais du moins Pantagruel a-t-il posé le principe d'un refus, et d'une dynamique de la quête. Tel pourrait être aussi, à la fin du *Tiers Livre*, le rôle de la bouteille⁴. On peut douter de la moelle, du sens, et de la divinité de Bacbuc ; mais on ne peut douter de la fécondité de ce dispositif. C'est par là que l'on retrouve Érasme : car si l'on suit la logique des *adiaphora* jusqu'au bout, le dispositif importe plus que l'objet.

Il faudrait donc adopter la posture du chien : on ferait ses choix sans se poser trop de questions, car on aurait du flair ; animal « philosophe »⁵, le chien sent la moelle et aboie à ce qu'il ne reconnaît pas, dégageant de la réminiscence la leçon du *Connais-toi toi-même*. Mais en l'absence de ce flair, la difficulté que soulèvent les *adiaphora*, d'Érasme à Rabelais, est que ni les critères internes de l'ordre du cœur, ni ceux d'un au-delà qui pousse en avant, ne sont donnés, et que lorsqu'ils le sont, de façon formaliste, il faut, pour être libre, commencer par les renverser. À l'égard de l'« indifférence » érasmiennne, l'ambivalence rabelaisienne introduit une esthétique du brouillage, où la confusion des motifs calendaires, alimentaires et vestimentaires compose un univers compact d'*adiaphora*, objet de satire autant qu'espace de discernement, appelant à affiner les critères de la liberté. Le caractère inassignable de ceux-ci, désinvestis de la certitude d'un sens, amène à revoir le système d'Érasme, pour reconnaître la fécondité de ce dispositif partout mobilisable, poignard plutôt que manuel, indépendamment de la « folie de Dieu » ; voire à discerner dès avant le *Tiers Livre* cette tension dans le schéma du contenant et du contenu, entre un objet et une fin, quel que soit cet objet et quelle qu'en soit la fin. Du « prochaz » de la moelle au voyage vers la Dive Bouteille, la distance s'est accrue, mais du point de vue du chien le dispositif est le même...

Anne-Pascale POUHEY-MOUNOU
Université Charles-de-Gaulle – Lille 3, IUF

¹ Érasme, *Enchiridion*, éd. cit., p. 102.

² Rabelais, éd. cit., *Pantagruel*, chap. 18, p. 282-285.

³ Ces motivations sont relevées par M.-L. Demonet, *Les Voix du signe*, op. cit., p. 276 et 278.

⁴ Rabelais, éd. cit., *Tiers Livre*, chap. 47, p. 494-495. Voir *Panurge comme lard en pois*, op. cit., p. 458-467.

⁵ Rabelais, éd. cit., *Gargantua*, prologue, p. 6, et n. 17.