

2010

La Rhétorique de la Persuasion dans le Penser de Royal Mémoire de Guillaume Michel, dit de Tours

Lidia Radi

University of Richmond, lradi@richmond.eduFollow this and additional works at: <http://scholarship.richmond.edu/mlc-faculty-publications>Part of the [French and Francophone Literature Commons](#), and the [Rhetoric Commons](#)

Recommended Citation

Radi, Lidia. "La Rhétorique de la Persuasion dans le Penser de Royal Mémoire de Guillaume Michel, dit de Tours." *Réforme, Humanisme et Renaissance* 70 (2010): 7-26.

This Article is brought to you for free and open access by the Languages, Literatures, and Cultures at UR Scholarship Repository. It has been accepted for inclusion in Languages, Literatures, and Cultures Faculty Publications by an authorized administrator of UR Scholarship Repository. For more information, please contact scholarshiprepository@richmond.edu.

La Rhétorique de la Persuasion dans le *Penser de Royal Mémoire* de Guillaume Michel, dit de Tours¹

En 1518, chez Jehan de la Garde et Pierre le Brodeur, paraît un recueil ayant pour titre *Le Penser de Royal Mémoire*, composé d'une douzaine de pièces dont la plupart sont des épîtres. La taille de chacune de ces compositions varie selon son propos, et aussi selon la fonction qu'elle remplit dans la structure de l'œuvre. Chaque pièce a un caractère à la fois didactique et épédiclique. La plupart sont adressées au jeune roi François 1^{er}, pour l'inciter à se lancer dans la croisade proclamée par le pape Léon X, avec qui il signe un nouveau Concordat² à Bologne en 1516. La réduction des pouvoirs de l'Église de France et la reconnaissance de l'autorité de l'Église de Rome poussent Michel à s'adresser au pape Léon X, en le louant et en l'assurant de l'appui de son « Fils Aîné » dans ses projets de croisade.

Toutefois notre auteur ne se contente pas d'argumenter en faveur de cette croisade. Il construit un discours plus général, qui à travers l'enseignement des

1. La vie de Michel demeure encore un épais mystère. La première analyse détaillée des œuvres de Michel est due au travail pionnier d'Elizabeth Armstrong, « Notes on the works of Guillaume Michel dit de Tours », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, Genève, Droz, 1969, t. 31, p. 257-281. Quelques années auparavant, dans la même revue, Bernard Weinberg a lancé l'hypothèse de « Guillaume Michel, dit de Tours, the editor of the 1526 Roman de la Rose », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, XI (1949), 72-85. Michel a suscité ces dernières années un regain d'intérêt de la part de critiques et d'historiens, à la suite d'Anne-Marie Lecoq et de son grand ouvrage sur François 1^{er} imaginaire: *symbolique et politique à l'aube de la Renaissance française*, Paris, Macula, 1987. Voir les Études récentes de: Tran Quoc, Trung (2004), « Du livre illustré au texte imagé: image, texte et production du sens au xvi^e siècle ». Thèse de doctorat, Paris, Université Paris IV (à paraître chez les Classiques Garnier). Vinay Dominique, « Le symbolisme politique de David à la harpe dans le *Penser du royal mémoire* », *Cahiers d'Aubigné-Albignea* 17, (2005). Pédeflous Olivier, *La traduction de l'Âne d'or par Guillaume Michel (1517): une contribution à la poétique du roman au xvi^e siècle*, *Revue d'Histoire Littéraire de la France*, septembre 2007, 107^e Année, n° 3, p. 515-535. Chiron Pascale, « L'effacement de l'auteur comme signature » dans *La Fabrication de l'auteur*, M.-P. Luneau et J. Vincent (dir.). Québec: Nota bene, 2008. Chiron, Pascale et Maupeu, Philippe, « L'arbitraire et la signification des bois gravés dans les premiers textes imprimés », dans *Le Discours du livre. Mise en scène du texte et fabrique de l'œuvre sous l'Ancien Régime*, Anna Arzoumanov, Anne Réach-Ngô et Trung Tran (dir.), à paraître chez les Classiques Garnier. La première édition critique (éd. par Lidia Radi) du *Penser de Royal Mémoire* est à paraître chez les Classiques Garnier.
2. Pour une analyse détaillée du Concordat de Bologne et de ses conséquences dans la politique royale française voir: Jules Thomas, *Le Concordat de 1516: ses origines, son histoire au xvi^e siècle*, Paris, A. Picard, 1910, 3 vol.; Henri Hauser, *Les Sources de l'histoire de France: xvi^e siècle/1494-1610*, Paris, Auguste Picard, 1915; Robert Jean Knecht, *Francis I*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 1982; *Un Prince de la Renaissance: François 1^{er} et son royaume*, Paris, Fayard, 1998; Jean Jacquart, *François 1^{er}*, Paris, Fayard, 1981. Alain Tallon, *Conscience nationale et Sentiment religieux en France au xvi^e siècle*, Paris, PUF, 2002. Sur la question de la croisade voir: Alphonse Dupront, *Le mythe de croisade*, Paris, Gallimard, 1997; Nancy Bisaha, *Creating East and West. Renaissance Humanists and the Ottoman Turks*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2004.

vertus et leur transformation en *habitus* personnel exhorte le roi à toujours choisir le bien³. Ce bien correspond, en l'occurrence, à la défense militante de la foi catholique.

Notre propos, dans l'analyse qui suit, est donc d'examiner comment Michel fait fonctionner au profit de la croisade (cause terrestre mais sacrée, encore largement embrassée, mais aussi controversée⁴) un mécanisme allégorique propre à imprimer dans l'esprit des *res* proprement dites, des vérités « spirituelles ». Le problème concerne à la fois les objets décrits par les discours, et ces discours eux-mêmes, autrement dit la rhétorique persuasive mise en œuvre dans le *Penser*: est-ce que cette rhétorique risque de nous faire prendre des signes pour des choses, la Jérusalem terrestre pour la Jérusalem céleste ? Est-ce qu'elle permet toujours de bien distinguer entre les deux « cités » ? Nous montrerons, à partir d'un exemple frappant, comment Michel construit son livre de manière à justifier aussi bien sa rhétorique de l'action que les signes qu'elle emploie.

I. Le signe et la chose

La littérature allégorique évoque volontiers le danger de s'arrêter aux « choses » matérielles – représentées dans le *Penser* par la harpe et la fronde de David, le cheval des Filles de Sion, les éperons de Jeanne d'Arc⁵ – au lieu de réfléchir sur leur statut de « signe » de la réalité supérieure et abstraite que ces objets incarnent⁶. Ce danger est inhérent au procédé rhétorique même utilisé pour transmettre ce que nous pouvons comprendre de l'essence de ces vertus.

3. La volonté de Michel de construire le portrait général du roi s'inscrit dans le cadre de la littérature de construction et de diffusion de l'image royale et ressemble dans ce sens à l'ouvrage de Jean Thenaud, *Le Triomphe des Vertus*, éd. Titia J. Schuurs-Janssen, Paris, Droz, 1997, 2002. Sur la question de la propagande royale et de l'image du Prince dans l'art visuel et la littérature voir Anne Marie Lecoq, *François 1^{er} imaginaire: symbolique et politique à l'aube de la Renaissance française*. Voir aussi Francis Goyet et Isabelle Cogitore, *L'Éloge du prince: de l'Antiquité au temps des Lumières*, Grenoble, 2003.

4. Voir Rabelais, *Gargantua*, in *Œuvres Complètes*, éd. M. Huchon, Paris, Gallimard, 1994, ch. XXVIII-XXIX. Face à Picrochole qui envisage de conquérir le monde et de « libérer », entre autres choses, Constantinople et Jérusalem, Grandgousier répond: « Ce non obstant, je n'entreprendray guerre que je n'aye essayé tous les ars et moyens de paix; là je me resouls » (ch. XXVIII, p. 83). Puis: « Ma deliberation n'est de provoquer, ains de apaiser; d'assaillir, mais defendre; de conquerer, mais de garder mes faulx subjectz et terres hereditaires » (ch. XXIX, p. 84). Et surtout: « ce que les Sarazins et Barbares jadis appelloient prouesses, maintenant nous appellons briguaneries et mechansetes » (ch. XLVI, p. 124).

5. Le roi David accompagne son épître à François 1^{er} d'une harpe dont les différentes parties représentent les nombreuses vertus royales, ainsi que de la fronde et des cinq pierres avec lesquelles il a combattu Goliath. En s'inspirant du geste de leur roi, les Filles de Sion offrent au jeune François 1^{er} un cheval, dont l'équipement représente les vertus cardinales et théologiques; tandis que Jeanne d'Arc complète la liste des dons avec les éperons dorés, qui stimulent la vertu et lui ont permis la victoire contre les Anglais. Sur l'usage et les enjeux de l'allégorie énumérative voir Armand Strubel, *La Rose, Renart et le Graal: la littérature allégorique en France au XIII^e siècle*, Genève, Slatkine, 1989.

6. Pour une analyse plus détaillée de la correspondance entre le mot et son sens caché, nous renvoyons à H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture*, Paris, Mouton, 1959. Voir aussi « La métaphore: un outil de connaissance » dans le récent ouvrage de Virginie Minet-Mahy, *Esthétique et pouvoir de l'œuvre allégorique à l'époque de Charles VI*, Paris, Champion, 2005.

Mais au-delà de tel ou tel discours, ce danger est la marque même de notre condition. Si d'un côté, nous avons besoin des signes pour accéder intellectuellement aux choses qui nous échappent, de l'autre nous sommes perpétuellement tentés de retomber dans les signes en les prenant pour des choses. C'est notamment la leçon de saint Augustin, pour lequel toutes choses matérielles de ce monde doivent être considérées comme des signes renvoyant à des « choses » spirituelles. Le *De Doctrina christiana* (I, 3) pose le problème ainsi :

Toute science a pour objet soit les choses, soit les signes, mais c'est par les signes que l'on apprend les choses. Or je viens d'appeler choses, les objets qui ne sont pas employés pour être les signes de quelque chose. [...] Or il y a d'autres signes qui ne servent qu'à signifier, comme c'est le cas pour les mots. Car personne n'use des mots que pour signifier une chose. [...] C'est pourquoi tout signe est aussi une chose, sans quoi il ne serait rien du tout. Mais, par contre, toute chose n'est pas en même temps un signe⁷.

Augustin distingue les choses du signe ou des signes qui servent à les représenter, à les rendre « lisibles » à l'esprit humain. À la différence de Dieu qui est une pure « chose » et, qui en tant que détenteur de la vérité suprême, n'a pas besoin de signes, l'homme requiert la présence du signe, dont il doit « se servir » afin de parvenir à comprendre un peu, à « jouir » un peu de cette vérité qui est cachée à ses yeux.

Le risque de jouir d'une « chose » sans voir – ou plutôt en oubliant – qu'elle est un « signe » d'une autre chose a poussé de nombreux auteurs à réfléchir sur les moyens de distinguer les deux aspects et de contraindre l'attention à se porter sur les *res*, les réalités plus ou moins abstraites que les *signa* représentent. Dans l'allégorie énumérative de ses *Lunettes des princes*, Jean Meschinot, par exemple, sensibilise ses lecteurs à la confusion toujours possible entre les objets matériels, ou « signes », et la réalité abstraite dont ces mêmes objets sont porteurs. Pleurant sur la perte des ducs de Bretagne⁸, l'auteur dénonce l'éphémère matérialité de cette vie et invoque l'aide de Dieu. Dame Raison fait alors son apparition⁹ et s'empare de l'« entendement » de l'auteur, « qui vuyde estoit et pillé grandement par Desespoir » (LI, vv. 2-3). Afin de l'aider à « parvenir [...] a grant science » (LXXVIII, v. 1), Raison explique l'importance du livre qu'est la conscience, et montre à l'auteur des lunettes spéciales. Celles-ci, dans

7. « *Omnis doctrina vel rerum est vel signorum, sed res per signa discuntur. Proprie autem tunc res appellavi, quae non ad significandum aliquid adhibentur. [...] Sunt autem alis signa quorum omnis usus in significando est, sicuti sunt verba. Nemo enim utitur verbis, nisi aliquid significandi gratia. [...] Quamobrem omne signum etiam res aliqua est; quod enim nulla res est, omnino nihil est: non autem omnis res etiam signum est* » (*De Doctrina Christiana, Œuvres de Saint Augustin*, Paris, Desclée de Brouwer et C^{ie}, 1949, IV, 3, p. 425-426).

8. Voir les notes 13 et 17 dans Jean Meschinot, *Les Lunettes des princes*, éd. Christine Martineau-Genieys, Genève, Droz, 1972, p. 93-94.

9. « Tantost que feu faicte mon oraison, / Il me fut mieulx et sans comparaison / Que par avant, dont tresbien il m'advint: / Dieu m'envoya visiter par Raison » (Meschinot, XLV, vv. 1-4).

la meilleure tradition allégorique, sont investies des quatre vertus cardinales¹⁰ : les deux verres symbolisent la Prudence et la Justice, la monture signifie la Force et le clou représente la Tempérance¹¹. Dans le songe révélateur, le simple fait de porter ces lunettes garantissait la possession des vertus. Au réveil, le narrateur, désireux de les essayer, commence à les chercher, mais contre toute attente il ne trouve qu'un livre (sur les vertus) dont il partagera le texte avec ses lecteurs¹².

Les lunettes vertueuses ne sont qu'un simple support matériel, un signe, pour faciliter la compréhension du monde supérieur, ou au moins des idées abstraites, dont elles témoignent. L'avidité¹³ du narrateur, son désir de posséder à tout prix l'objet devient lui-même symbole de la superficialité humaine qui s'arrête au signe, au lieu de chercher la chose (la réalité supérieure, identifiée ici au système des vertus). La leçon morale d'une telle attitude est vite établie : afin de comprendre, il faut s'élever au-delà du signe ; d'où l'importance de la lecture du livre (offert directement non seulement à « l'auteur », mais au lecteur) et de son intériorisation par l'« entendement » de chacun.

Mais les images ne constituent pas le seul péril. Les mots sont tout aussi dangereux et ambigus. Soit l'exemple fourni par Rabelais dans le célèbre épisode des « paroles gelées », aux chapitres LV-LVI du *Quart livre*. Le débat entre Panurge et Pantagruel, sur la volonté du premier de conserver (y compris en les achetant) les mots qu'il aime tant, et qui ont pour l'instant, sous l'effet du gel, de jolies formes colorées, se conclut sur la sentence négative du géant. Celui-ci, après s'être engagé dans une série de réflexions philosophiques sur la théorie des mots et des paroles dans la sagesse des anciens¹⁴, considère « estre follie faire reserve de ce dont jamais l'on n'a faulte et que tousjours on a en main, comme sont [les] motz » (Rabelais, 670).

10. Voir F. Cornilliat, « L'objet allégorique au xv^e siècle : l'exemple des *Lunettes des princes* », in *Poétiques de l'objet*, éd. F. Rouget, Paris, Champion, 2001, p. 37-55.

11. « Prudence est l'un qui est au coté destre, /L'autre Justice a nom, dont ne me dueil : /Cests deux tousdiz avec moy tenir sueil/Qui enchassées en Force doibvent estre ; /Temperance ne va pas a senestre/Mais est le clou du meilleu qui congnoistre/Faict les lunettes estre tout d'un acueil » (Meschinot, LXXIX, vv. 1-9).

12. « Adonc soudainement m'esveille, comme celluy qui tresgrandement desira voir materiellement et de regard corporel ce qu'en songe et fantasie m'estoit apparu : si regarday envyron moy et ne trouvoy ne vy aucune aultre chose estre demeuree fors tant seulement le petit livret que Raison me laissa soubz le chevet de mon lict, a la dextre partie, lequel je prins, ouvry et leu, contenant formellement et en effet ce qu'après cest histoire ensuyt. » (Meschinot, p. 35)

13. Que soulignent les termes « tresgrandement », « desira voir materiellement » et « regard corporel ».

14. « J'ay leu qu'un philosophe, nommé Petron, estoit en ceste opinion que feussent plusieurs mondes soy touchans les uns les aultres en figure triangulaire aequilaterale, en la pate et centre des quelz disoit estre le manoir de Verité, et là habiter les Parolles, les Idees, les Exemplaires et protraictz de toutes choses passées et futures : autour d'icelles estre le Siecle. Et en certaines années, par longs intervalles, part d'icelles tomber sus les humains comme catarrhes. [...] Me souvient aussi que Aristoteles maintient les parolles de Homere estre voltigeantes, volantes, moventes, et par consequent animées. D'adventaige Antiphanes disoit la doctrine de Platon es parolles estre semblable, lesquelles en quelque contrée, on temps du fort hyver, lors que sont proferées, gelent et glassent à la froydeur de l'air, et ne sont oyues », Rabelais, *Quart livre*, p. 668-669.

Comme Meschinot et Rabelais nous le suggèrent, nous sommes facilement séduits par la matérialité tant des choses (qui ne sont pas vraiment des choses) que des mots (que nous prenons aussi pour des choses). Meschinot, avec ses lunettes qui s'évanouissent au réveil, et Rabelais, avec ses paroles qui fondent dans la main, ont tous deux imaginé un moyen élégant de suggérer (matériellement !) la différence entre la lettre matérielle et l'esprit qu'elle évoque. Cette distance entre les mots prononcés ou écrits, avec les images dont ils sont porteurs, et la véritable nature de la « chose », constitue une problématique que nous trouvons au cœur de toute rhétorique allégorique. La lettre, dans sa qualité de support physique du discours, est associée à une matérialité corrompue qui risque d'être prise pour une *res*, tandis que l'esprit s'élève au-delà du *signum* pour essayer non pas d'appréhender la chose même (c'est impossible en ce monde), mais d'en acquérir la notion la moins inexacte possible, en gardant conscience de ce qui la sépare du signe.

L'interchangeabilité devient encore plus problématique en présence de signes religieux, qui risquent, eux plus que les autres, d'être pris pour des *res*. Dans son œuvre *Les Voix du Signe*, Marie-Luce Demonet pose ainsi le problème :

Comme les signes humains, le signe religieux procède par « analogie et similitude » mais, pas plus que le signe linguistique, il ne remplace le référent, il est simplement « mis pour ». Il est donc important une fois que la ressemblance avec le fonctionnement du langage humain a été posée [...] de séparer radicalement les deux domaines¹⁵.

Le *Penser* est construit sur des prémisses comparables. Michel rappelle d'emblée dans sa préface que « *Littera occidit, spiritus autem vivificat* : car le sens des escriptures et non pas la lettre donne fruit en la cité de Dieu » (Aiii r^o). De même que les lunettes de Meschinot disparaissent au réveil de l'acteur, de même le roi David insiste sur le fait que son épître, envoyée des « champs de joye », n'a pas vraiment d'existence matérielle, et a été écrite sans encre ni papier¹⁶ – simple signe à effacer permettant la pénétration des *res* (dans ce cas les vertus, et les « faictz » qu'elles permettraient d'accomplir) dans l'esprit du roi. Il n'est pas question de se contenter d'une épître, et encore moins de « voir matériellement », avec un « regard corporel », la harpe ou le cheval. On voit tout de suite que cette démonstration d'inexistence risque d'être moins efficace que celle de Meschinot, qui se servait du récit allégorique pour nous faire partager la déception de l'acteur, puis lire directement le livre des quatre vertus : les mots de ce livre paraissaient moins matériels que les lunettes vues en rêve. Comment, chez Michel, les mots et les objets qui les accompagnent vont-ils suggérer leur effacement ?

15. Demonet, Marie-Luce, *Les Voix du Signe. Nature et origine du langage à la Renaissance (1480-1580)*, Paris, Champion, 1992, p. 418.

16. Entre nous, preux, ou noz testes ramées/Qui sommes or es beaulx champs elisées, /N'avons papier, ne messaiger adonques, /Fors les beaulx faictz de noz euvres. (f. 20 v^o)

Le problème qu'affronte le *Penser* est plus compliqué que celui de Meschinot. Ce qui le complique, c'est que les *res* mêmes dont il parle ont quelque chose de matériel. « Le sens des écritures et non pas la lettre donne fruit en la cité de Dieu » : mais à quel point s'agit-il de la « cité de Dieu » dans le *Penser* ? Il s'agit aussi de la Jérusalem *terrestre*, qu'il faut libérer concrètement. Il est vrai que les *res*, qui ont leur origine dans le Ciel, ne relèvent pas toujours du seul plan « céleste » proprement dit (sens « anagogique »). Elles peuvent constituer une doctrine morale (sens « tropologique »), que l'on doit apprendre à pratiquer dans la vie concrète.

Pour apprécier le problème, il nous suffira de citer quelques lignes de l'*Éloge de la Folie* d'Érasme, de quelques années antérieur au *Penser*. Il s'agit d'un passage où *Moria* se moque d'un théologien¹⁷ qui arrache de leur contexte certaines paroles du Christ, prononcées le soir de son arrestation¹⁸. Ces mots servent, selon la Folie, à justifier l'emploi de la violence contre les païens. Voici sa réponse :

Comme toute la doctrine du Christ n'enseigne rien d'autre que douceur, patience, mépris de la vie, qui ne verrait quelle est ici sa pensée ? Il veut évidemment désarmer ses apôtres de telle sorte que non seulement ils n'aient nul souci de chaussures et de besace, mais que de plus ils rejettent leur tunique et abordent la mission évangélique nus et débarrassés de toute entrave, munis seulement d'une épée, non point cette épée avec laquelle attaquent brigands et parricides, mais l'épée de l'esprit qui pénètre jusque dans les replis les plus intimes de l'âme et d'un seul coup retranche toutes les passions si bien qu'il ne reste plus dans le cœur que la piété.

Mais voyez, je vous prie, en quel sens l'illustre théologien déforme cela. Il entend par épée la défense contre la persécution, par bourse une avance suffisante de vivres, comme si le Christ, ayant changé du tout au tout sa pensée et croyant avoir envoyé ses porte-parole en mission avec un équipement trop peu *royal*, rétractait sa doctrine antérieure¹⁹ [...].

Allégorie contre allégorie²⁰ : l'épée selon Érasme est plus « spirituelle » et moins « littérale » que selon le « théologien ». C'est le problème que Michel aura avec la fronde de David. Le théologien, selon *Moria*, lit le plus littéralement possible : « Et de la sorte notre interprète de la pensée divine munit les apôtres de lances, de balistes, de frondes et de canons pour les conduire à la prédication du Crucifié²¹. »

17. Il s'agirait d'un prédicateur allemand du XIV^e siècle, Jordanus von Quedlinburg.

18. « Lorsque je vous ai envoyés sans bourse, ni sac, ni sandales, avez-vous manqué de quelque chose ? » Ils répondirent : « De rien. » Il leur dit : « Maintenant, par contre, celui qui a une bourse, qu'il la prenne ; de même celui qui a un sac ; et celui qui n'a pas d'épée, qu'il vende son manteau pour en acheter une. » *Luc* 22, 35-36.

19. *Éloge de la Folie*, LXIV, trad. J. Chomarat, in Érasme, *Ceuvres choisies*, Paris, Le Livre de Poche, 1991, p. 214-215.

20. Celle de l'humaniste Érasme se veut plus soucieuse de la cohérence du contexte. C'est l'ensemble des paroles pacifistes du Christ qui permettent d'interpréter celle-ci « spirituellement ».

21. *Ibid.*

Michel, lui, insiste sur l'interprétation « spirituelle » de la fronde de David (il faut se dépouiller de toutes les armes, sauf la foi), tout en recommandant une croisade armée, pour le financement de laquelle on est en train de vendre des indulgences: sa position se révèle intermédiaire entre celle d'Érasme et celle du théologien. Mais dans la pratique, par rapport au point de vue d'Érasme, Michel aussi met les « signes » du texte biblique au service de la guerre littéraire.

Le problème de Michel est un cas particulier de la duplicité inhérente des « signes »: ils signifient, en l'occurrence, d'une part (morale) les vertus du roi, mais d'autre part (littéralement) les « choses » dont le roi doit *en effet* se servir, matériellement, – la fronde devient ici le symbole des armes – pour appliquer ces vertus à un projet particulier: la défense de la foi catholique²² au moyen de la croisade.

Le problème apparaît en toute clarté dès le « prologue de l'acteur »:

il [n'est] rien plus utile à l'homme pendant le voyage et peregrination de ceste vie transitoire et caducque que de garder, observer et deffendre *les reigles et institutions de la saincte foy catholique*, sans laquelle toutes les operations humaines sont vaines et de nul effect, et *aussi icelle sans lesdictes operations* est comme ung arbre sec, infructueux et sterile, comme il est escript: *fides sine operibus mortua est*, me semble estre besoing enhorter ou persuader les princes chrestiens: et entre aultres les treschrestiens roys de France (qui se sont successivement monstrez les vrais pilliers et propugnacles de nostre foy) à icelle deffendre et augmenter, *et au contraire par puissance d'armes, avec l'escu des troys vertus theologalles* qui sont foy, esperance et charité, *destruire et annichiller les superstitions diaboliques* suggerées par l'ennemy de genre humain en la personne de Machomet es pays d'Asie, Affrique, et bien avant jusques en Europe, à la grande desolation et ruine de la crestienté pour laquelle nul bien conseillé ne craindroit à mourir. (Aiii r^o; nous soulignons)

Les œuvres sans la foi ne sont rien; mais la foi sans les œuvres est morte²³. Et l'« operation » par excellence du roi « treschrestien », « pilier » de la foi, c'est la croisade. La « puissance d'armes » n'est donc pas entièrement allégorisée par « l'escu des troys vertus theologalles »; il reste nécessaire de l'employer littéralement, matériellement. Michel associe « esprit » et « operation »: la lettre qui « tue » serait celle qui dispenserait d'agir. Dans cet énoncé préalable du principe « *scripta volant, acta manent* », l'auteur, tout en se préparant à utiliser l'épître et le récit comme moyens matériels de transmission de son message, souligne le fait que ce n'est pas la lettre qui donne le salut, mais le sens de l'écri-

22. Pour Michel la défense de la foi catholique est une question centrale dans la vie de tout croyant.

Quelques années plus tard son idéal deviendra la conversion de la société à la vie chrétienne. Voir Elizabeth Armstrong, « Notes on the works of Guillaume Michel, dit de Tours », art. cit.

23. Citation de l'épître de saint Jacques (2 :14 et 26). Pour Jacques (2 : 24), c'est par les œuvres que l'homme est justifié, et non par la foi seule. La doctrine catholique traditionnelle concilie cette déclaration avec la position contraire de saint Paul (Romains 3 : 28), selon laquelle seule la foi justifie, en disant que la foi « produit » nécessairement les œuvres, ou encore qu'elle est « formée » par les œuvres (c'est la position de saint Thomas). Luther et Calvin rejeteront cette idée, en interprétant strictement saint Paul: pour eux, seule la foi justifie. Michel, lui, est aussi « catholique » qu'on peut l'être.

ture (qui se veut proche du sens de l'Écriture), donc la poursuite de l'action que ce sens implique.

Michel entend ainsi montrer les moyens nécessaires pour discerner la vérité, tout en utilisant le vers et la fiction. Sa démarche allégorique et didactique vise explicitement à nous rendre conscients de l'importance de lire au-delà de la lettre, de comprendre le sens de la parole prononcée en le détachant de sa matérialité verbale pour saisir la réalité supérieure qu'elle représente.

II. *Spiritus versus Littera*

C'est surtout à travers le dialogue indirect des deux personnages antagonistes du *Penser*, le roi David et l'ange rebelle Lucifer, que Michel s'efforce de marquer la distinction entre le bon et le mauvais usage des signes et du discours. Le premier critique tout artifice langagier et se concentre sur les actions vertueuses, les « faits », seuls paramètres humains de la vérité ; le deuxième travestit sa *littera* en *spiritus* afin de tromper son auditoire et le persuader de le suivre. Dans un troisième mouvement, le Saint-Esprit interviendra pour dégager la parole écrite de tout élément diabolique et la revêtir de la pureté du *spiritus* même. Toutefois, la frontière entre le bon et le mauvais usage de la rhétorique est difficile à garder, et au cours de cette analyse nous percevrons le risque d'interchangeabilité continue entre *littera* et *spiritus*. D'une part, l'auteur critique l'utilisation illégitime des *res* dans le mandement de Lucifer aux Turcs ; de l'autre il remplit l'épître de David d'éléments concrets et matériels, qui servent eux aussi à charmer nos sens et notre imagination. Discerner le bon du mauvais ou le vrai du faux pourrait ne pas être tâche facile dans un texte qui emploie volontairement les deux. Mais là est le point : c'est dans cette découverte orchestrée par l'auteur que le destinataire et le lecteur se rendent conscients des affres et dilemmes de la rhétorique et trouvent la meilleure façon d'y échapper, ou plutôt de les utiliser dans ce que Michel considère comme le « bon sens ».

L'épître de David, par ses choix thématiques et linguistiques, devient le symbole même de la lettre, matérielle et terrestre, qui se fait esprit, pur et supra-terrestre. Dès l'*incipit* nous remarquons un mouvement vertical du bas vers le haut. Le roi biblique exhorte avec un souhait, qui incite le monarque français à aspirer à la gloire céleste (au double sens du salut et de la renommée – autre ambiguïté) à travers ses actions terrestres. Cette démarche d'élévation impose un parallèle entre David, le monarque sage, élu et « oint » de Dieu, et le « très chrétien » roi de France²⁴. François 1^{er} semble posséder toutes les caractéristiques nécessaires pour devenir le successeur légitime du roi d'Israël et accomplir par ses actes la volonté divine : « Par ce moyen [la vertu] comme moy tu

24. Soulignons la générosité du geste de David, qui marque sa volonté de transmettre ses vertus, sa sagesse et sa gloire à son jeune homologue, qui se trouve potentiellement élevé au même rang. Rappelons que François 1^{er} a seulement 24 ans au moment où Michel lui adresse le *Penser*.

seras : /Et ce qui est commencé metteras/ A bonne fin selon Dieu proprement ». (f. 2 r^o)

D'où, aussitôt, de nombreuses questions : par exemple, est-ce que le roi possède *sui generis* les vertus données du Ciel, ou est-ce plutôt le texte qui les lui transmet ? Depuis le début de l'œuvre, le lecteur est confronté au caractère divin de la couronne royale – « devant ta couronne/qui vint des cieulx » – et aux nombreuses vertus possédées par le monarque français : il est ainsi question « de regarder ta valeur estandue/sy haultement qu'il est comparaison/de toy aux preulx de celeste maison ». Le rôle que s'attribue David est d'abord de renforcer la présence et la poursuite de ces mêmes vertus dans le cœur du roi. La notion aristotélicienne d'*habitus* est essentielle à cette rhétorique du *docere*²⁵. C'est seulement en agissant de cette manière que le « fait en vertu se dispose ». Dans cette perspective, les objets offerts par David prennent une signification double : ils représentent à la fois un lien avec le Ciel, et le moyen de mettre ce lien en œuvre dans la vie humaine. Il n'empêche que la matérialité de leur composition doit s'effacer devant l'abstraction de leur symbolisme. Michel justifie la présence et l'importance des dons en tant qu'objets physiques et tangibles²⁶ en les associant avec les vertus, qui remontent à l'ordre céleste. Nous savons déjà que ces dons ne sont pas symboliques des mêmes choses, ni de la même manière : la harpe²⁷, par exemple, est beaucoup plus conforme au projet de signifier le « céleste » (et de s'en réjouir) que la fronde, signe de combat. Mais s'il n'est pas sûr que l'explication métaphorique des objets suffise à ordonner le terrestre au céleste, il n'est pas sûr non plus que la démonstration d'une lettre qui devient esprit puisse s'effectuer par le moyen du discours que nous lisons. La volonté de l'auteur de dévoiler le vrai sens de l'écriture est évidente dès le début de l'épître de David. Le roi biblique a besoin d'annoncer immédiatement la vérité inhérente de sa lettre : il évoque « la vraie verité/De mon escript » (f. 1 v^o). L'épithète emphatique suggère que la vérité selon Michel risque de n'être pas assez « vraie », de ne pas avoir un seul visage, de n'être pas porteuse d'une signification unique. Si c'était le cas, l'adjectif « vraie » deviendrait complètement inutile et redondant. Et la question surgit : comment peut-on discerner « la vraie verité » de la fausse ? Après avoir charmé son destinataire et ses lecteurs avec les vers de son épître, David souligne l'absence, au ciel où sont les

25. Rappelons que selon le Philosophe, « la vertu du caractère [...] est le fruit de l'habitude, et c'est bien aussi de ce mot, légèrement modifié, qu'elle tire son nom. [...] Les activités que nous exerçons doivent être douées d'une certaine qualité, puisque les états habituels de notre caractère correspondent aux qualités différentes de ces activités ». Aristote, *Éthique de Nicomaque*, éd. René-Antoine Gauthier et Jean-Yves Jolif, Paris, éd. Béatrice-Nauwelaerts, 1959, II, 1.

26. Dans la fiction, bien entendu, puisque pour les lecteurs ils ne sont jamais que des images suggérées par des mots.

27. Sur la question du symbolisme politique de la harpe de David dans le *Penser*, nous renvoyons à Dominique Vinay, « Le symbolisme politique de David à la harpe dans le *Penser du royal mémoire* », art. cit. Sur cette même question, voir aussi l'article de Pascale Chiron et Philippe Maupeu, « L'arbitraire et la signification des bois gravés dans les premiers textes imprimés », art. cit.

« preux », de l'existence des supports physiques qui permettraient l'écriture même de l'épître. En affirmant ne pas posséder de papier ni de messagers²⁸, Michel veut imposer un régime de lecture. Les mots ne sont qu'un simple support matériel de transmission que nous devons rapidement dépasser afin de nous concentrer sur le contenu, soit ici les actions, les « beaulx faicts » du locuteur. La volonté de l'auteur est de nous peindre une vérité qui a son origine dans les actions de celui qui parle. Les mots et les objets matériels dont ils sont les « signes » ne servent qu'à faire passer une information dont la vérité est contenue dans la grandeur sacrée (attestée par le livre sacré²⁹) du personnage qui s'exprime. En ce sens, David n'a pas besoin de mentionner tous ses exploits pour convaincre celui qu'il présente comme son héritier, le seul fait d'être une *auctoritas* biblique³⁰ suffit à montrer ses actions (voulues et récompensées par Dieu) : sa renommée est entièrement ancrée en celles-ci.

Dans les premiers vers de l'épître, son auteur supposé se définit comme suit : « Salut te fait doncques [...] /Le roy David [...] /Ung des neuf preux estant es champs de joye » (f. 1 v^o). Nous apprenons ainsi que la missive est envoyée par l'« oint » du Seigneur, et depuis le Paradis, lieu céleste par excellence ; ce qui constitue le sceau de la vérité. Le texte abolit, en quelque sorte, sa propre matérialité. De même la fin de l'épître invite le jeune roi à considérer les beaux faits et les actions valeureuses d'un souverain choisi par Dieu, qui transcendent le papier sur lequel ils sont écrits et constituent ainsi un modèle pour tout roi chrétien – *a fortiori* pour ce roi « Très Chrétien » qu'est le roi de France. Les faits décrits et allégorisés (comme la victoire sur Goliath) ont une valeur prophétique en soi ; ils sont par leur propre exemple les messagers de la bonne nouvelle, et représentent pour François la source véritable d'inspiration. L'écriture, par contraste, est réduite au statut de « lettre » et de « signe », destiné à se fixer puis à s'évanouir dans la pensée : simple moyen matériel de transmission.

Le comble est atteint lorsque David, pour conclure son propos, se glose lui-même, comme le soulignent d'abord un intertitre semblable aux précédents concernant Absalon, Abigaïl ou Jonathan (« Comment par le roy David est entendu l'advertissement ou inspiration des vertuz dessusdictes »), puis les propres paroles du roi : « Je suis David, te donnant bons exemples/Par mes escriptz, mais que bien les contemples. Du roy David suis l'operation/Que mettre doibs en mémoration. » (f. 20 v^o) David est un exemple illustre et sacré entre tous, qui « parle » de lui-même ; mais dans l'épître inventée par Michel, il est aussi une « lettre » qu'il faut lire selon l'« esprit ».

28. Idée que renforce la glose marginale : « Les beaulx faictz des anciens sont comme messagers, qui portent les nouvelles » (f. 20 v^o).

29. D'où la nécessité des allégories de type « exégétique », comme celles qui concernent Abigaïl ou Jonathan : Michel s'efforce de rester aussi près que possible du livre biblique, surtout à la fin de l'épître.

30. « Je suis David, te donnant bons exemples/Par mes escriptz, mais que bien les contemples. Du roy David suis l'operation/Que mettre doibs en memoration. » (f. 20 v^o).

L'enjeu est souligné dès l'*incipit* du *Penser*, dans la première phrase du prologue, lorsque « l'acteur » en personne souligne que « ce qui est de soy utile et proffitable assez se demonstre sans qu'il soit besoing en faire aucune declaration ou recit » (f. Aiii r^o). Il s'agit d'une citation du jurisconsulte Ulpien. Cette référence laïque et juridique est suivie par des références religieuses (à l'épître de saint Jacques notamment), qui développent successivement l'idée de la nécessité des « operations » jointe à celle de la foi, et celle de la priorité de l'esprit sur la lettre. Michel associe « esprit » et « operation » : la lettre qui « tue » serait celle qui dispenserait d'agir. Et tout ceci justifie en fait la « declaration ou recit » que constitue le *Penser*. Dans cet énoncé préalable du principe « *scripta volant, acta manent* », l'auteur, tout en se préparant à utiliser l'épître et le récit comme moyens matériels de transmission de son message, souligne le fait que ce n'est pas la lettre qui donne le salut, mais le sens de l'écriture (qui se veut proche du sens de l'Écriture), donc la poursuite de l'action que ce sens implique.

Mais la question n'en est pas moins relancée : pourquoi l'auteur utilise-t-il la poésie, avec sa fiction séduisante, ses vers élégants et mémorables, sa sophistication rhétorique et linguistique, au lieu d'une forme plus simple de « declaration », moins charmante pour les oreilles, plus dépouillée pour les yeux, moins tortueuse pour l'esprit ? La poésie a depuis toujours un double visage : d'une part son côté illégitime tient à l'effet séducteur que ses vers, ses peintures imaginaires, ses jeux linguistiques ont sur le lecteur ; de l'autre ces mêmes procédés permettent la représentation et la célébration des réalités supérieures et célestes. Le rôle de David, auteur supposé des *Psaumes*, est décisif dans ce contexte. La beauté matérielle des Psaumes se justifie dans un hymne humain voué à demander ou à célébrer la présence de Dieu, et inspiré par elle. Mais l'épître de David n'est pas un psaume, et elle use d'autres moyens pour se légitimer : d'abord sa qualité même d'épître, forme de poésie relativement simple et peu ornée ; ensuite la personne de son auteur, qui ne relève pas (comme souvent dans les « héroïdes ») de la fable païenne ; enfin son caractère didactique, qui assure un étroit contrôle de la beauté. La harpe devient ainsi, autant que l'instrument du chant, le symbole des vertus enseignées au roi selon les procédés de l'art de la mémoire : la fonction d'un tel objet est de permettre l'accès analytique aux réalités morales et spirituelles, selon un trajet sémiotique strictement codé.

Michel résout l'apparente ambiguïté de l'effet poétique et rhétorique en s'inspirant de sa justification chrétienne, telle qu'on la trouve par exemple chez saint Augustin. L'un des passages les plus célèbres du *De Doctrina christiana* montre l'importance de recourir à l'art rhétorique afin de persuader le vrai :

C'est un fait que par l'art de la rhétorique on peut persuader le vrai comme le faux. Qui donc oserait dire que la vérité doit faire face au mensonge avec des défenseurs désarmés ? Comment ? Ces orateurs qui s'efforcent de persuader le faux sauraient, dès leur exorde, se rendre l'auditeur bienveillant et docile, et les défenseurs du vrai, par contre ne le sauraient pas ? [...] Puisque donc, l'art de

la parole a un double effet, qu'il possède la très grande puissance de persuader soit le mal soit le bien, pourquoi les honnêtes gens ne mettraient-ils pas leur zèle à l'acquérir, en vue de s'enrôler au service de la vérité, du moment que les méchants le mettent au service de l'injustice et de l'erreur, en vue de faire triompher des causes perverses et mensongères³¹ ?

Michel entend ainsi montrer les moyens nécessaires pour discerner la vérité, tout en utilisant le vers et la fiction. Sa démarche allégorique et didactique vise explicitement à nous rendre conscients de l'importance de lire au-delà de la lettre, de comprendre le sens de la parole prononcée en le détachant de sa matérialité verbale pour saisir la réalité supérieure qu'elle représente.

Toutefois, même si l'exemple de David, à la fois chantre et soldat de Dieu, permet de justifier la présence de la fronde aussi bien que de la harpe (la guerre contre les nouveaux « Philistins » aussi bien que la sagesse dans l'exercice du pouvoir royal), le statut de cette « réalité supérieure » est particulièrement ambigu lorsqu'elle reste en fait *intérieure* à ce monde et réclame la violence, la volonté de « tuer » d'autres hommes.

La fronde de David évoque un canon et un grand massacre de Turcs, mais signifie aussi la vertu de foi ou d'espérance, et porte « mémoire » d'une autre violence, celle qui a tué le Christ³². Est-ce que la foi doit « tuer » (y compris au moyen de canons) ? Est-ce qu'elle en a le droit, comme Josué ou David le disent dans l'Ancien Testament ? Est-ce que Michel a le droit de recourir à l'allégorie pour dire cela ? De décrire les vertus du roi, cardinales et théologiques, pour leur imposer cette « opération » ? Il va s'efforcer de justifier sa manière de transformer la « lettre » en « esprit » (illustrée par l'épître de David) en nous montrant ce que fait une lettre qui *prétend* être esprit. C'est ainsi que Lucifer remplacera David, pour écrire au « maître des Turcs » et le convaincre d'entreprendre une campagne contre les chrétiens. La rhétorique de David est innocente, autant que celle de Lucifer est coupable.

III. *Littera versus Spiritus*

Le Mandement de l'ennemy aux Turcz, deuxième pièce du *Penser*, est divisé en deux parties. La première, en vers, est un discours de Lucifer aux diables de l'Enfer, qui gémit sur la puissance de la chrétienté. Dans la deuxième partie, en prose, « l'acteur » nous raconte comment Lucifer en vient à écrire une lettre

31. « *Nam cum per artem rhetoricam et vera suadeantur et falsa, quis audeat dicere, adversus mendacum in defensoribus suis inermem debere consistere veritate, ut videlicet illi qui res falsas persuadere conantur, noverint auditorem vel venevolum, vel intentum, vel docilem prooemio facere; isti autem non noverint? Cum ergo sit in medio posita facultas eloquii, quae ad persuadenda seu prava seu recta valet plurimum; cur non bonorum studio comparatur, ut milite veritati, si eam mali ad obtinendas perveras vanasque causas in usus iniquitatis et erroris usurpant?* ». Augustin (saint), *La Doctrine Chrétienne* dans *Œuvres de Saint Augustin*. Ed. et trad. G. Combès – Abbé Farges. Paris : Desclée de Brouwer et C^{ie}, 1949, IV, 3, p. 425-426.

32. À noter sur ce point l'assimilation des « Turcz » et des « Juifz », non plus les héros de l'Ancien Testament, mais les supposés meurtriers de Jésus.

au sultan, qu'il accompagne d'un bol où il a vomi son « envie ». Le texte nous raconte ensuite la réception de la lettre (et l'absorption du délicieux vomi par le sultan); c'est à ce moment que la lettre, elle-même en prose, nous est donnée à lire: faussement attribuée au « dieu » des Turcs, elle leur ordonne de se mettre en guerre contre les chrétiens. Naturellement les Turcs, complètement intoxiqués, s'empressent d'obéir.

En confrontant l'*incipit* de ce chapitre et celui de l'épître de David, deux différences remarquables sautent aux yeux. Tout d'abord, la juxtaposition oxymorique de termes à la fois angéliques et diaboliques démontre la volonté du Diable de travestir la *littera* en *spiritus*; ensuite la surabondance du « je » (utilisé ici 28 fois³³), la répétition des actions accomplies et le besoin d'envoyer en plus de son discours un signe matériel et tangible de son existence – le vomi, qui est matérialité pure, déchet du corps, alternative grotesque de la voix – symbolisent le mouvement inverse et dévoilent les vraies intentions de Lucifer. Le *spiritus* disparaît et la *littera* triomphe dans toute cette matérialité corrompue et vide que combat David dans son épître. Le bol de vomi qu'il faut avaler est le contraire de la harpe qu'il faut détailler par allégorie énumérative. C'est une drogue pour l'imagination au lieu d'être un outil pour la mémoire.

Lucifer pratique tout d'abord le *movere* sur son auditoire, en mélangeant l'image diabolique, qui lui est propre, avec l'empreinte angélique de son origine divine. Aux termes négatifs, comme « Dyables d'enfer », « meschante compaignie » et « Mauldictz de Dieu » font écho les images de « ministres de [l]a gloire » divine et d'une « celeste progenie » jadis « ennoblie » par Dieu (f. 21 v^o). La duplicité de Lucifer, diable par choix et ange par origine, se reflète ainsi tout au long du texte. Il travestit son vrai visage, ses intentions et son discours, et masque son langage d'éléments positifs et angéliques afin de faire passer plus facilement son message. Toutefois, son intention est rendue évidente par le récit de l'acteur, alors que David, bien entendu, se passait entièrement d'un tel récit. Le discours du Diable doit être exposé et contrôlé par une narration, alors que celui du roi fait sa propre police³⁴.

C'est ainsi que l'absence de messagers et de papier pour transmettre et graver dans la mémoire ses actes et bienfaits était explicitement annoncée à la fin de l'épître de David, et impliquée tout au long de son discours. Dans le *Mandement de l'Enemy*, nous assistons au processus contraire: la présence physique des deux messagers requis par Lucifer, Erreur et Obstination, et de Berith, « scribe de la court d'enfer » (f. 24 r^o), est constamment nécessaire pour donner de l'autorité au message du Diable. Sans présenter de signes matériels de son existence, Lucifer semble ne pas pouvoir convaincre son auditoire et

33. Du côté de David on compte seulement 35 apparitions dans un texte infiniment plus long, le plus long de toute l'œuvre. L'épître de David compte 1154 vers, tandis que le mandement de Lucifer en contient seulement 168.

34. Il faut cependant noter que l'intention personnelle du Diable est aussi évidente *a priori* que celle de David: c'est justement le but de cette mise en scène que de souligner ce parallèle.

par conséquent ne pas accomplir ses projets. Une fois assuré de la transmission matérielle du message, Lucifer élaborera un travestissement continu de la vérité et de la réalité qui l'entoure.

Examinons de plus près ce voilement de la parole infernale. Le Diable instruit ses deux messagers d'« aller prudemment³⁵ » afin de ne pas « proferer ne faire relation de [son] nom dyabolique ». Seul le déguisement de la réalité permet la réalisation des plans de Lucifer :

Transfigure[r] vous convient en bons anges; toy Erreur, tu te diras verité; toy Obstination, perseverance de bonne loy; et toy Belial, le bon ange, contre l'interpretation de ton nom, qui vault aultant comme sans jou, c'est assavoir sans loy; le bon ange tu te diras ou le bon esprit, en signifiante que tu n'es point sans loy de verité. (f. 24 v°)

Le mensonge et l'injustice prêchés par Lucifer³⁶ se déguisent et prennent les « semblances » de la pureté, de la justice et de la vérité par excellence (les bons anges). L'attitude caméléonesque du démon rendra bien difficile pour le destinataire, c'est-à-dire le maître des Turcs, la distinction entre le vrai visage et le masque de son « mandant ». On polit le langage, on orne la parole et on creuse l'écart entre la *littera* et le sens véritable de cette *littera* pour mieux faire passer un message faux, hypocrite et complètement différent des vraies intentions de l'expéditeur. Surtout, Lucifer a besoin d'imiter le langage de l'autre et de s'appropriier ses vertus afin de convaincre son auditoire.

Comme toujours dans ce type de rhétorique, le Diable même se définit comme « Erreur » et reconnaît être le mal³⁷. Si David associait chaque partie de sa harpe à une vertu, Lucifer transforme ses actions diaboliques en « douces paroles ». Le diable s'ingénie à investir ce langage d'un sens plus profond, mais il ne souligne que l'arbitraire du sens qui le gouverne. Elle ne disparaîtra pas pour céder la place aux actions comme David le soulignait dans sa lettre; au contraire elle est censée subsister dans toute sa matérialité, que symbolise le vomit: la *littera* comme déchet du *spiritus*. C'est à cause de ce travestissement même que le faux réapparaît sous le masque: *scripta manent*. Lucifer transmet aux Turcs un signe évident de sa présence, de son amitié et de son soutien à leur cause; ce signe *agit* au lieu de se donner à interpréter: « Par ung poison que sus

35. La « prudence » est ici restreinte à son sens moderne: *cautio*, partie traditionnelle de la *prudencia*, « faire attention », « se garder de ». En ancien français *caut* reprend le latin *cautus* et aussi le sens souvent un peu péjoratif de *cautéle*, lat. *cautelā*). Du côté du Saint-Esprit, la « prudence » est la *prudencia* dans toute son étendue; tandis que du côté du Diable, la « prudence » est à courte vue - elle ne présente aucune clairvoyance ou vision de l'avenir.

36. Tout au début de son discours trompeur, il invite ses messagers à s'exprimer dans un langage élégant et parler « par subtile manière » (f. 24 v°). Ce qui évoque bien sûr, entre autres manifestations de la parole diabolique, le serpent de la Genèse.

37. Pour un exemple d'une telle rhétorique diabolique, voir le *Mystère de Saint Martin* d'André de La Vigne, où « Sathan » et « Lucifer » dialoguent en s'insultant mutuellement (cf. Cornilliat François, « Or ne mens ». *Couleurs de L'Éloge et du Blâme chez les « Grands Rhétoriciens »*, Paris, Champion, 1994, p. 355).

eulx semerons/Sy fierement nous les esmouverons » (f. 23 v°)³⁸. Le signe qui contraint le destinataire est donc le vomir du destinataire, parfait symbole de ce qu'il y a de dangereux, c'est-à-dire d'« esmouvant », dans la rhétorique³⁹. De plus, la participation des diables⁴⁰ à cet événement est fondamentale pour confirmer la présence et surtout l'existence de Lucifer⁴¹; alors que l'épître, nous l'avons vu, est par définition l'écrit d'un absent. Mais si, dans la première partie, lorsqu'il veut vomir, Lucifer déclare avoir « la pense serrée », dans la deuxième partie il envoie au maître des Turcs « ung Bruvaige le plus doulx que j'aye peu tirer du profond de mon cueur » (f. 24 v°). Le bas s'est échangé avec le haut.

Autre différence repérable avec l'épître précédente: si David se définit par le seul fait d'être une *auctoritas* biblique et invite son destinataire à faire siennes les vertus qui le définissent et sont reconnues de tous, Lucifer a besoin de se vanter de tous les faits qu'il a accomplis afin d'obtenir une crédibilité. Nous passons ainsi du (relatif) dépouillement de la lettre et de la valeur objective des actions à l'ornement rhétorique et à l'exaspération des actes matériels. Et ce alors même que le texte de David est beaucoup plus long, matériellement, et plus saturé de signes que celui du Diable!

Il est surtout essentiel de voir que les deux premiers textes du *Penser* sont gouvernés par une « occasion » similaire. Dans un procédé entièrement symétrique, tout comme David, « oint » de Dieu, pousse François 1^{er} à guider son peuple vers Jérusalem, Bélial incité par le Diable convaincra le sultan d'engager le sien dans une guerre contre les chrétiens. Il n'y a même pas d'inconvénient à reconnaître, comme le signale Lucifer, que c'est le pape qui a commencé: le partage du bien et du mal fait de la « mauvaise » rhétorique (vomi contre mémoire) le miroir déformé de la « bonne », qui est innocentée dans ses intentions et dans ses effets. Toute la démarche du *Penser* est donc de superposer, autant que possible, deux expériences de lecture successives, pour mieux les dissocier, car il est bien évident que pour le lecteur extérieur la lettre de David n'est pas moins matérielle et suggestive que celle de Lucifer. Plus celle-ci se révèle *littera*, plus celle-là passe pour *spiritus*. Michel engage ainsi son destinataire et ses lecteurs dans une réflexion partisane sur le danger de la rhétorique et suscite le souci de

38. Il s'agit d'un verbe clé: c'est une rhétorique du *movere*, des passions, de la violence. Pour Michel en somme c'est la « lettre » qui « émeut » le plus, et le plus dangereusement.

39. Le discours qui donne des signes (allégoriques) à interpréter, une « lettre » à lire en « esprit », semble exempt de ce type de danger: on est censé rester libre de lire et de comprendre.

40. « Que devant vous en present vomiray » et « Tendez ce plat, enfans, s'il vous agrée » (f. 23 v°).

41. L'acte de vomir renverse évidemment tout le symbolisme de l'eucharistie. Il est, encore une fois, à l'opposé du signe qu'il se propose d'imiter. « Le pain n'est qu'un signe, mais un signe vrai. Il n'est que le signe du Christ, c'est-à-dire qu'il n'est ni son référent, ni son signifié et encore moins son contenant. Le référent du mot "pain", dans la langue des hommes, est le pain; dans la langue de Dieu, c'est encore le pain, mais ce référent renvoie à une signification latente dans le concept de pain, la "vie", à partir de laquelle peut se construire l'analogie avec le Christ (le pain est au corps ce que le Christ est à l'âme), où l'on reconnaît la rupture augustinienne entre le monde des référents, des "choses" et celle des signes. » M-L. Demonet, *op. cit.*, p. 418.

la dépasser tout en la déployant à son avantage. Cette stratégie culmine avec *Le Mandement du Saint Esprit*.

IV. *Littera = Spiritus*

Le second *Mandement* est situé au milieu du livre et constitue un élément de liaison décisif entre les textes qui précèdent et ceux qui suivent⁴². Ce texte bref – il n’occupe que cinq pages dans notre édition – se veut un acte envoyé par le Saint-Esprit aux chrétiens, comme réponse au mandement de Lucifer aux Turcs. La symétrie entre les deux discours est cette fois complète, et permet mieux que jamais de mettre en relief ce qui les oppose. D’un point de vue formel, nous constatons que les deux mandements présentent une structure semblable. *Le Mandement du Saint Esprit* et la lettre diabolique qui est, dans le « chapistre » qui porte ce titre, proprement le « mandement de l’Ennemy » sont tous deux en prose, et rédigés sous forme d’un acte judiciaire, comportant une date précise et un lieu d’envoi. La menace de Lucifer a été envoyée le 27 mai 1518; la réponse du Saint-Esprit arrive exactement un mois après, le 27 juin. Le mensonge de Lucifer est supposé être envoyé de la « cité de Paradis »; de même la réponse du Saint-Esprit est signée, mais véritablement cette fois⁴³, dans le « Palaiz eternal et celeste ».

Rappelons toutefois que l’acte du *Mandement de Lucifer* est précédé par une première partie en vers qui contient une exhortation (orale) du Diable, et inséré dans un récit en prose qui nous rend témoins du déguisement de la vérité et du travestissement des messagers diaboliques. Cette mise en scène gouverne évidemment notre réception du jeu de Lucifer. Il ne se produit rien de tel pour le Saint-Esprit, dont le mandement nous est donné directement, comme s’il lui était nécessaire d’intervenir, en adoptant à son tour les signes les plus matériels de l’écriture, mais en les investissant d’un « sens » authentique. Nous saisissons là, tout de même, un profond paradoxe, puisque c’est l’Esprit même qui écrit, qui doit faire « acte » d’écriture, en mimant à son tour le procédé satanique, comme si son souffle ne suffisait pas. La leçon augustinienne sur la nécessité d’emprunter les armes de l’adversaire est ainsi illustrée de la manière la plus spectaculaire qui soit. La *littera*, alors même qu’elle se présente à son tour comme document matériel, ne se veut pas moins *spiritus*; ce qu’elle écrit cette fois-ci, c’est en quelque sorte le *verbum* divin.

L’incipit du *Mandement de Saint Esprit* et le début de celui de Lucifer frappent par leur construction formelle parallèle:

42. « Le Mandement du Saint Esprit » est précédé par quatre compositions: l’épître de David, le « Mandement de Lucifer », « Les elegies, threnes et lamentations de l’Église contre les gens ecclesiasticques dissoluz et autres » et l’épître des Filles de Sion. Il est suivi par l’épître de Jeanne d’Arc.

43. Véritablement, dans la fiction de Michel, bien sûr...

Je, tierce personne de l'ineffable trinité, Saint Esprit de l'estre paternel et filial procedant, à tous roys crestiens, noz subjectz obeissans et confederez amys et vassaulx de notre majesté divine, salut et integre benediction. (f. 49 v^o) *Mandement du Saint Esprit*

Nous l'ordre, monopole, congregation et infini conseil de tous les dieulx vrayz et fidelles, de Machomet suivant la secte de verité, à tous noz bien aymez subjectz, roys, seigneurs et princes terriens, perpetuel salut, et infinie benediction. (f. 25 r^o) *Mandement de Lucifer*

Sur ce fond de similarité, les différences de contenu se détachent : le Saint-Esprit prend la parole à la première personne (et en tant que « tierce personne ») ; le seul fait d'appartenir à La Trinité est le signe de sa vérité unique et universelle. Lucifer au contraire parle à travers la multitude de ses diables. Le renversement total de la perspective est subtilement marqué dans la dernière partie de la même phrase de salutation. Dans le premier exemple le titre de « roi » est transformé en « sujets », marquant l'humilité qui frappe tous les « crestiens », fussent-ils rois, face au royaume de Dieu. Au contraire, les mots diaboliques élèvent la faiblesse humaine au rang de la royauté de ce monde⁴⁴.

Non moins manifeste est la caricature de l'Islam, présenté comme un paganisme, comme dans les anciennes chansons de geste. L'utilisation du pluriel dans la représentation de l'assemblée des diables comme d'une « congregation [...] de tous les dieulx vrayz et fidelles » dénonce le caractère polythéiste de la religion ennemie, ce qui justifie en retour le devoir de tout « bon chrétien » de convertir les Turcs infidèles, et l'appel à la croisade. La guerre (pourtant défensive !) invoquée par Lucifer autorise ainsi la guerre de conversion à la fois « verbale » et armée prêchée dans le *Penser*.

Par la suite, le mandement de l'Esprit continue de suivre de près les arguments de Lucifer, pour en révéler *a contrario* la fausseté, en réservant à son propre discours la splendeur et la simplicité de la vérité. La lecture des deux mandements successifs advient d'ailleurs dans la pleine conscience de la différence inaliénable de leurs auteurs : le Saint-Esprit redresse pour nous la rhétorique vomitive de Lucifer et la rend au vrai. C'est la démonstration même du propos d'Augustin : retourner contre l'ennemi les armes de son discours, en transformant et le sens et l'usage. Mais voyons cela de plus près :

Sy nous ne mettons bonne resistance, que nostre profit en sera diminué, et le bruit immortel de noz acquisitions de gloire totalement estainct : car ilz font armées contre voz puissances, deliberez en leur intention de recouvrir la terre sainte, qui est en voz mains subjecte. [...] bules, articles et tableaux [de la cruciade] ont esté faitz, miz, plantez, affichez, et pendu[z] es portes de leurs eglises, qui sera cause d'assembler infinie multitude de peuple contre vous. Pourtant, cecy veu et prudemment consideré, bien conceu et averé, vous mandons, enjoignons, et

44. Le mot « terriens » s'oppose à « crestiens » et désigne d'autre part le terrestre par opposition au céleste.

inviolablement commendons que vous aiez, toy et tous tes subjectz, vassaulx, infidelles et Turcz à resister. (f. 25 v^o) *Mandement de Lucifer*

Com ainsi soit que le bruit volle jusques aulx archanes futurs que nostre digne terre de promission, mesmement la saincte cité de Jherusalem cristifere, soit en la main et puissance des Turcz, qui de jour en jour en despit du nom de Jhesus la contaminent comme pervers mauldictz, incensez, dampnez, interdictz et privez de la vision de beatitude. [...] nous avons deliberé et ordonné en la chambre d'éternelle promission, par devant tout le conseil de la court divine [...] que celle pullulante terre de promission et lieu saint de Jherusalem seront reconquestez, repris et mis hors des dyabolicques mains. (f. 49 v^o) *Mandement du Saint Esprit*

Comment, alors, donner à la croisade une plus grande légitimité qu'à la guerre défensive (donc *a priori* légitime) des Turcs? La croisade n'est pas une guerre défensive à proprement parler: c'est une « reconquête » dont la justification tient au caractère « saint » des lieux à « libérer ».

Si l'exhortation préalable de Lucifer ne nous avait montré qu'il est dévoré d'envie et de colère à l'égard du christianisme en soi, l'argument de son « mandement » en faveur d'une guerre défensive serait parfaitement cohérent: la terre sainte se trouve dans les mains des Turcs (« en voz mains subjecte »), et toute agression chrétienne sera justement combattue. Son illégitimité ne peut tenir qu'au caractère *a priori* illégitime de la possession des lieux saints. À partir de ce point, le discours de Lucifer, abandonnant toute prétention défensive, laisse libre cours à une passion destructrice⁴⁵, manifestée par des expressions particulièrement violentes⁴⁶:

toutes eglises catholiques [...] soyent de tout en tout spoliées des reliquaires et corps saintz [...] Qu'ilz soyent par la fange trainez, que tout soit gasté, pillé, robé, brulé; Gens tuez, mis à feu et à sang. Et generalmente tous les maux les quelz vous pourre[z] inventer, guerres de tormens, vexations, et aultres choses. Non seulement vous commandons ces choses faire, mais davantage voulons que vous contraignez tous voz adherens à vous aider à la consummation de ces choses. (f. 26 r^o)

Cependant que *Le Mandement du Saint Esprit* insiste sur la parole comme source de vie⁴⁷, de protection, et de vérité universelle:

ce qui de la bouche de Dieu procède ne sera irrité, mais gardé en siege de verité, car plus tost passeroient le ciel et la terre⁴⁸ la transgression de leur loy que noz parolles fussent en vain constituées, mortes, et evacuées. (f. 51 r^o)

45. Ce qui permet à Michel de reprendre, implicitement, l'argumentaire traditionnel des croisades qui vise à souligner, en effet, leur aspect « défensif ».

46. Voir aussi Cornilliat, « *Or ne mens* »: « [La rhétorique des diables] semble "agie" de l'extérieur, par une force qui les condamne à ne produire que des injures, soit les seuls "espitetons" qui leur conviennent », p. 355.

47. Voir bien sûr *Jean* (1 : 1): « Au commencement était la Parole, et la Parole était avec Dieu, et la Parole était Dieu. »

48. Nous trouvons ce passage à plusieurs reprises dans le Nouveau Testament: *Matthieu* (24:35), *Marc* (13:31), *Luc* (21:33).

L'Esprit scelle ainsi la vérité de son discours, rhétorique éternelle qui s'engage elle-même au lieu de faire pression sur les autres. C'est ainsi que l'intervention « matérielle » du Saint-Esprit, avec son « mandement » daté et signé mimant celui du Diable, suggère une distinction fondamentale entre deux types de discours persuasif, qui exonère Michel de ce que ses propres efforts militants peuvent avoir d'ambigu. La lettre devient (littéralement!) l'Esprit sous nos yeux. Le paradoxe est que Michel ne peut faire autrement que de souligner le parallélisme, la symétrie non seulement des deux rhétoriques, mais des deux entreprises guerrières dont elles se font les avocates. Son propos est de se servir de cette symétrie pour revivifier la « bonne » rhétorique, en suggérant que cette ressemblance n'est pas une donnée de la (vraie) réalité, mais un piège des apparences dont il faut prendre conscience pour lui résister.

Telle que mise en œuvre par David et ratifiée par le Saint-Esprit en personne, la rhétorique de la « mémoire », au double sens de la faculté de se souvenir et de la bonne renommée, part du principe que certaines actions, certaines vertus confèrent au discours qui les retrace, qui les enseigne ou qui les prêche la marque de leur validité morale. Les discours eux-mêmes se distinguent à travers leur ressemblance : la rhétorique de l'émotion est damnée ; celle de l'interprétation est sauvée. Mais nous avons vu que cette distinction est trop simple : la rhétorique de l'allégorie a sa part de *pathos*, la mémoire agit fortement sur la vie, et l'interprétation de la lettre est une démarche dont l'enjeu est à la fois matériel et spirituel, surtout s'il ne s'agit pas seulement d'instruire. Il suffit d'adopter la position de *Moria* pour juger qu'il n'y a, en effet, aucune différence entre la rhétorique du Diable et celle du Saint-Esprit, toutes deux imaginées par un auteur qui (du point de vue d'Érasme) lit trop littéralement les « signes » de la Bible.

Et si nous sortons du *Penser* pour lire une déclaration comme celle-ci :

Dès l'eure que, moyennant la grâce de Dieu, fuce parvenu à la couronne de France et auparavant, ma vraye et naturelle inclination estoit, comme encores est, sans fiction ne dissimulacion, d'employer ma force et jeunesse à faire la guerre pour l'onneur et révérence de Dieu, nostre sauveur contre les ennemys de sa foy⁴⁹.

comment jugerons-nous ce « sans fiction ne dissimulacion » ? Du côté du Diable, ou du côté du Saint-Esprit ? Ou bien entre les deux ? Michel lui-même est-il aussi convaincu qu'il a l'air de l'être ? Se contenterait-il d'un effort symbolique⁵⁰ ?

49. Extrait d'une lettre écrite (en 1516) par François 1^{er} au roi de Navarre. Voir aussi Charrière, *Négociations de la France dans le Levant. Collection de documents inédits sur l'histoire de France*. Paris, 1848, p. CXXX dans la note 2 d'Ursu, *La Politique Orientale de François 1^{er} (1515-1525)*, Paris, Champion, 1908, p. 8.

50. Dans les *Elegies* sur la mort de la reine Claude (1524/1526), Elpora s'adresse à l'acteur en ces termes : « metz hardyment par escript dedans tes vernies tablettes faictes de cedre l'ordre de son entrée là hault en la saincte cité de Jerusalem, de laquelle [c]a bas *tousjours a esté vraye pelerine, combien que ce n'a esté par effect, mais par veu et volumpté seulement* » (non paginé ; nous soulignons). Il s'agit de pèlerinage et non de croisade (de la reine et non du roi), mais le texte est ambigu : Michel

Un paradoxe de la rhétorique est qu'elle ne se justifie qu'en montrant ses propres limites éthiques, qu'on peut toujours retourner contre elle. Comme le dit l'Évangile de Matthieu : « Gardez-vous des faux prophètes. Ils viennent à vous en vêtement de brebis, mais au dedans ce sont des loups ravisseurs. Vous les reconnaîtrez à leurs fruits » (7 : 15-16). Mais comment juge-t-on les « fruits » ? Aucun lecteur ne peut manquer de mesurer, grâce à Michel, la différence entre l'Ange rebelle et l'Oint du Seigneur, entre l'enseignement mémorable et le « mandement » hypocrite, les « faictz » et l'envie, la harpe et le vomit. Mais cette différence, orchestrée par les deux premiers textes du *Penser*, n'est-elle pas *trop* évidente ? La question, pour nous bien sûr, mais déjà pour les contemporains de Michel, pour le roi de France sans doute, et peut-être pour Michel lui-même, est de savoir quelle sorte de « fruit » représente cette croisade que tant de monde « veut » faire, mais que personne ne fait.

Lidia RADI
University of Richmond

suggère-t-il que la « volupté » suffit pour être « vraie pelerine », ou souligne-t-il que la reine n'a pas joint le « faict » à l'intention ?