Du “conseil des muetz” au “taire parler”: Le langage du geste chez Rabelais et Montaigne

GUYLAINE
FONTAINE

Résumé: *Cet article traite de la réflexion renaissante sur le langage gestuel telle que cette réflexion s'articule dans les textes de Rabelais et Montaigne. Ces oeuvres apparaissent en effet comme de précieuses balises de la période 1540-1580 où se serait manifesté, selon des études récentes, un tournant “empirique” dans la réflexion langagière, amenant les penseurs à délaisser la problématique de l'origine pour s'intéresser davantage à la question de l'universalité du langage, et ainsi au langage non verbal. Les textes montaignien et rabelaisien, qui comportent de nombreux passages apologiques du geste comme acte de communication, seront ici étudiés en parallèle, en suivant les trois axes principaux de la sémiotique gestuelle de la Renaissance, soit l'étude du langage non verbal des enfants, des sourds-muets et des animaux.*

E'l silentio ancor suole
Haver prieghi e parole.¹

(Torquato Tasso, *Aminte*)

Si, fermé à notre langage, tu n'entends pas nos raisons, à défaut de la voix,
parle-nous en gestes barbares.

(Eschyle, *Agamemnon*)

Avant-propos

Préoccupation certes privilégiée de notre modernité, la “question du langage” devait subir le sort qui guette invariablement les dadas récurrents de la pensée, soit celui d'une cristallisation antithétique: d'un côté, les Cratylistes, tenants inconditionnels de la motivation et, de l'autre, les nominalistes, défenseurs

convaincus de l'arbitraire.² Animé par la volonté de libérer la réflexion langagière des liens réducteurs de la dichotomie, Henri Meschonnic signait en 1984 un court essai au titre évocateur de "La Nature dans la voix,"³ où il proposait une réconciliation des contraires à travers la perspective d'un langage en acte: "C'est en prenant le langage, empiriquement, comme une *historicité des sujets qui se parlent*, qu'on peut à la fois tenir tout l'arbitraire et toute la motivation. Loin de s'opposer, ils sont solidaires, étant une même subjectivité individuelle-collective."⁴

C'est dans cette voie tracée par Meschonnic que nous voulons inscrire notre étude du gestuel où le langage sera envisagé d'abord dans sa nature d'acte de communication, plutôt que dans sa problématique "originelle." Le choix de cette perspective se présente d'ailleurs comme une sorte de retour aux sources, puisque l'on peut constater un moment de transformation semblable dans la pensée renaissante sur le sujet langagier, "évolution" qui se serait produite, selon M.-L. Dumonet, durant la période 1540-1580 où l'intérêt pour "le modèle hébreu [comme langue originelle] laisse place à une recherche des catégories du discours qui, au-delà de la diversité, se reconstituent autour d'une *recherche d'universalité*, à défaut d'unité originelle ou typologique."⁵

Or, cette attention nouvelle au caractère universel du langage amène peu à peu les penseurs à multiplier les traités et les théories sur le langage non verbal, et plus particulièrement sur la question du geste. Du traité de Laurent Joubert "Question vulgaire. Quel langage parleroit un enfant qui n'auroit jamais ouï parler?" à Jean-Baptiste della Porta (1563) qui s'intéresse aux gestes codés, en passant par les divers "manuels sportifs"⁶ qui décrivent la gestuelle propre à chaque discipline: manuels d'escrime (F. Altoni, "Monomachia ovvero Arte di Schema," 1536; Camillo Agrippa, *Trattato di scienza d'arme*, 1553), jeux de paume (A. Scaino, *Trattato del giuoco della palla...*, 1555), etc., la réflexion sur le geste est florissante durant cette période. Ces divers auteurs puisent d'ailleurs abondamment dans la pensée antique qui avait déjà amorcé cette réflexion sur le gestuel selon trois points de vue principaux⁷: celui de Lucrèce qui suggérerait l'antériorité du geste sur la parole: "comme nous voyons l'enfant amené, par son incapacité même de s'exprimer avec la langue, à recourir au geste qui lui fait désigner du doigt les objets présents" (*De natura rerum*, V); celui d'Épicure, qui recoupe le premier en proposant une explication socio-biologique à l'origine du langage: "d'après Épicure, le corps est excité à parler"; enfin, le point de vue de Quintilien, qui s'intéresse au gestuel par souci rhétorique (*Institution oratoire*, IX, 3). Les

positions de ces trois auteurs traversent ainsi la pensée renaissante sur le geste, et nous en retrouvons des traces particulièrement significatives dans les pensées de Rabelais et de Montaigne, tous deux promoteurs du langage en acte, et dont les textes constituent en quelque sorte des balises pour cette période (1540-1580), l’un ouvrant et l’autre fermant ce tournant “empirique” de la réflexion sur le langage à la Renaissance.

Rabelais et Montaigne: les voix du corps

Du “Trinch” de la Dive Bouteille jusqu’au “nous sommes nés pour *agir*” (I, xx, 89A), ou de l’”estre consiste en *mouvement et action* (II, viii, 386C) jusqu’au “*Fay ce que voudras*”⁸ qui préside à la destinée de Thélème, un même éloge du faire se dessine. Par lui, les pensées rabelaisiennes et montaigniennes inscrivent l’humaine nature dans un principe agissant, motivé lui-même par le souci d’une éthique de l’utile.⁹ Au mouvement purement spéculatif, Rabelais et Montaigne opposeraient donc l’action réelle, la participation proprement corporelle.

Cette reconnaissance d’une supériorité de l’agir est entre autres perceptible dans les positions de nos deux auteurs sur le sujet de l’éducation. Cette attitude traverse tout le chapitre “De l’Institution des enfans,” et est à la source de la vertu pédagogique que Montaigne attribue aux voyages:

A cette cause, le commerce des hommes y est merveilleusement propre, et la visite des pays estrangers, [. . .] pour en rapporter principalement les humeurs de ces nations et leurs façons, et pour *frotter et limer nostre cervelle contre celle d’autrui*.

(I, xxvi, 153A)

L’éloge des voyages repose ici sur une valorisation du déplacement proprement physique en tant que mouvement vers une rencontre concrète, palpable de l’autre. À cet égard, il convient aussi de se rappeler l’évocation que fait l’essayiste des avantages d’un véritable tête-à-tête sur une communication à distance par le livre:

S’il y a quelque personne, quelque bonne compagnie aux champs, en la ville, en France ou ailleurs, resseante ou voyageure, à qui mes humeurs soient bonnes, de qui mes humeurs me soient bonnes, il n’est que de siffler en paume, je leur iray fournir des essays en cher et en os.

(III, v, 844B)

C’est dans une perspective similaire que la première éducation sophistique de Gargantua axée sur la lecture et l’écriture,¹⁰ trouve sa contrepartie exacte dans la discipline de Ponocrates, marquée, elle, par une participation corporelle

intense, jeux, discussions à table, chant, pratique d'instruments de musique, etc.:

[. . .] galentement se exercens les corps comme ilz avoient les ames auparavant exercé [. . .] Au commencement du repas estoit leue quelque histoire plaisante des anciennes prouesses, jusques à ce qu'il eust prins son vin. Lors [. . .] commençoient à *diviser joyeusement ensemble*.

(G, XXIII, 89-90)

Du coeur de ces derniers exemples, on peut voir surgir une préoccupation essentielle pour une action privilégiée: l'acte de communication. La lecture de l'oeuvre rabelaisienne comme invitation à une sorte de banquet perpétuel atteste de la haute estime en laquelle Rabelais semble tenir l'acte d'échange authentique que peut permettre l'alliage des joies du langage et des plaisirs de la table.¹¹ Chez Montaigne, le "communiquer" joue également un rôle primordial et constitue même le fondement de toute véritable jouissance: "Nul plaisir n'a goust pour moy sans communication. Il ne me vient pas seulement une gaillarde pensée en l'ame qu'il ne me fache de l'avoir produite seul, et n'ayant à qui l'offrir" (III, ix, 986B). Ainsi associé au plaisir de l'acte de communication, et antérieurement à l'utilité des actions, le langage revêt ici un caractère nettement pragmatique qui implique la nécessité d'un mouvement vers l'autre.¹² C'est par ce biais qu'il convient le mieux, nous semble-t-il, d'envisager toute problématique langagière dans ces deux oeuvres.

Les réflexions rabelaisienne et montaignienne sur le langage relèveraient ainsi de ce qu'on peut appeler une "sémiotique incarnée,"¹³ ce que Marie-Luce Demonet nomme "langage motivé,"¹⁴ c'est-à-dire une perspective qui suppose que la question de l'origine du langage n'est plus considérée comme "simple nomination adamique,"¹⁵ mais bien comme "acte de communication."¹⁶ Or, si Montaigne et Rabelais tendent à soutenir l'arbitraire du langage et remettent en question la possibilité d'un lien naturel entre les noms et la vérité des choses, c'est essentiellement pour mettre en doute l'efficacité communicative du processus langagier. Les passages les plus connus sur ce propos¹⁷ méritent encore d'être cités pour bien les replacer dans la perspective qui nous intéresse. Celui du chapitre "De la gloire," d'abord:

Il y a le nom et la chose: le nom, c'est une voix qui remerque et signifie la chose; le nom, ce n'est pas une partie de la chose ny de la substance, c'est une piece estrangere joincte à la chose, et hors d'elle.

(II, xvi, 618A)

La position contre le logocentrisme apparaît des plus claires; en outre, cette réflexion vient conforter et expliciter celle qui l'avait précédée (dans l'"Apologie") sur la naturalité et la nécessité de la parole: "Quant au parler, il

est certain que, s’il n’est pas naturel, il n’est pas nécessaire” (II, xii, 458A). Par ailleurs, nous trouvons à ce sujet chez Rabelais la très connue déclaration de Pantagruel au chapitre XIX du *Tiers Livre*: “C’est abus, dire que nous ayons langaige naturel. Les langaiges sont par institutions arbitraires et convenences des peuples; les voix (comme disent les dialecticiens), ne signifient naturellement, mais à plaisir” (TL, XIX, 480). Il n’est d’ailleurs pas insignifiant que cette affirmation de Pantagruel se situe justement dans le chapitre “Du conseil des muetz,” car ce langage des muets tire sa valeur de la constatation d’un certain échec de l’efficacité communicative du langage articulé — verbal ou écrit —:

J’ai leu qu’on temps passé les plus veritables et sceurs oracles n’estoient ceulx que par escript on bailloit, ou par parolle on proferoit. Mainctes foys y ont faict erreur ceulx voyre qui estoient estimez fins et ingenieux, tant à cause des amphibologies, equivocques et obscuritez des motz, que la briefveté des sentences; pourtant, feut Apollo, dieu de vaticination, surnommé *Λοξίας*. Ceulx que l’on exposait par gestes et par signes estoient les plus veritables et certains estimez.

(TL, XIX, 479)

Par sa référence au surnom d’Apollon, *Λοξίας* qui signifie “oblique” et qui avait été attribué au dieu grec à cause de l’ambiguïté de ses oracles, Pantagruel soutient que le langage articulé est équivoque, “amphibologique” et “obscur,” par opposition au geste qui atteint au “véritable” et au “certain.”

Ce débat sur les positions de Montaigne et de Rabelais au sujet du langage nous intéresse principalement ici dans la mesure où l’on pourrait admettre que la manifestation dans leurs pensées respectives d’une espèce de désillusion face au pouvoir des mots retire vraisemblablement beaucoup à leur prédilection pour le faire, pour l’action, qui a servi de point de départ à notre étude. Il apparaît ainsi que la combinaison de ces deux attitudes concourt à mener nos penseurs à s’intéresser, presque naturellement, au pouvoir du langage du corps: le geste.

Cette accentuation de la valeur de communication du langage ressortit d’abord au courant du conceptualisme où le langage doit avant tout permettre l’émission et la réception des conceptions. C’est dans cette perspective que Montaigne peut affirmer: “Je veux que les choses surmontent, et qu’elles remplissent de façon l’imagination de celui qui écoute, qu’il n’aye aucune souvenance des mots” (I, xxvi, 171A).¹⁸ Le conceptualisme envisage l’acte langagier comme une *performance* de transmission du sens, c’est-à-dire comme la production orientée (entendons vers l’autre) de signes extérieurs — palpables, sensibles, manifestes aux sens —, signes dont le rôle principal est d’agir comme révélateurs de la conception intérieure: sous cet angle, l’acte de

langage suppose la participation physique, corporelle, à la fois d'un émetteur et d'un récepteur. Claude Blum explicite cette idée à partir de la négation de l'épiphanie du sens: "Si le 'signe' n'a pas de rapport d'existence à la chose, les significations qu'il communique prennent 'forme' en passant par le corps et l'esprit de celui qui les émet et de celui qui les reçoit." Il convient de rappeler ici l'idée de 'langage motivé' chez Marie-Luce Demonet dont "le point de départ [. . .] est la sensation."¹⁹ Ainsi, dans "Question douteuse: le langage," Demonet établit un parallèle entre les "conceptions" et ces "affects" ou "passions" qui, selon certaines théories, auraient pu présider à la naissance du langage:

Les fameuses conceptions [. . .] ressemblent fort aux 'passions' de J.-J. Rousseau dans *L'essai sur l'origine des langues*: 'Toutes les passions rapprochent les hommes que la nécessité de chercher à vivre force à se fuir. Ce n'est ni la faim, ni la soif, mais l'amour, la haine, la pitié, la colère, qui leur ont arraché les premières voix.' *Expression qui implique la présence d'un autre, d'un interlocuteur.*²⁰

Ici encore, la "corporéité" et la "présence" occupent le premier plan et nous ramènent au langage gestuel qui apparaît d'ailleurs le plus souvent comme le médium privilégié de l'expression des affects, donc plus réel, et qui ainsi épouse mieux la condition "merveilleusement corporelle" de l'homme.²¹ En effet, le geste est toujours un énoncé directionnel qui implique nécessairement et dans un rapport d'immédiateté et de concrétude la présence d'un interlocuteur, d'un récepteur: le geste est "pure énonciation," nous dit encore Marie-Luce Demonet, car "le prédicat gestuel ne représente pas un objet, il ne renvoie pas à un nom. Il est l'équivalent (irréductible) d'une phrase dont le groupe sujet est l'émetteur, dans sa présence."²² Le langage gestuel est donc, par définition même, producteur d'une communication directe et instantanée. Le geste apparaîtra ainsi comme le plus sûr garant des préoccupations essentielles de Montaigne et de Rabelais, à savoir la mise en oeuvre d'une éthique de l'agir à travers la réalisation concrète d'une véritable activité communicative.

Le traitement du langage gestuel par Montaigne et par Rabelais recoupe les trois *topoi* des études consacrées au langage non verbal à la Renaissance, soit le langage enfantin, la comparaison avec les animaux et l'observation des sourds-muets,²³ lieux de réflexion qui se nourrissent les uns les autres dans de multiples recoupements.

Le mot "enfant," rappelons-le, viendrait du latin *infans* signifiant "qui ne parle pas." Or, depuis l'Antiquité, les théories se sont multipliées sur la question du caractère inné ou acquis du langage chez l'homme. Pour appuyer la thèse de l'inné, la plupart des penseurs ont recours à une même légende, celle

du “Roi Psammetic.” Rabelais la rapporte par la bouche de Panurge lorsque ce dernier s’oppose à Pantagruel qui laisse entendre que quelqu’un qui n’aurait jamais entendu parler ne pourrait parler lui-même; ce propos de Pantagruel, qui vise à illustrer la thèse du langage comme acquis, est mis en doute par Panurge:

Si vray feust que l’homme ne parlast qui n’eust ouy parler, je vous menerois à logiquement inferer une proposition bien abhorrente et paradoxe. [. . .] Vous doncques ne croyez ce qu’escript Herodote des deux enfans guardez dedans une case par le vouloir de Psammetic, roy des AEgyptiens, et nourriz en perpetuelle silence, les quelz après certain temps prononcerent ceste parole: *Becus*, laquelle, en langue Phrygienne, signifie pain?

(TL, XIX, 479-480)

Mais Pantagruel revient à la charge par l’affirmation relative à l’arbitraire du langage citée plus haut (TL, XIX, 480), réfutant ainsi la thèse de l’inné. Montaigne rapporte également la légende de Psammetic, mais en ne la citant pas de manière aussi explicite, et en soutenant, quant à lui, le caractère inné de l’habileté de langage comme moyen de communication:

Toutefois, je croy qu’un enfant qu’on auroit nourry en pleine solitude, esloigné de tout commerce (qui seroit un essay mal aisé à faire), auroit *quelque espece de parolle pour exprimer ses conceptions*, et n’est pas croyable que nature nous ait refusé ce moyen qu’elle a donné à plusieurs autres animaux.

(II, xii, 458A)

Comme on le voit, Montaigne se garde bien d’identifier cette “parolle” à une langue particulière qui, par cet argument, se verrait attribuer le statut de langue originelle (comme la langue phrygienne dans la légende de Psammetic); Montaigne préfère identifier la parole innée à une sorte de langage primitif qui s’apparenterait au langage des animaux, lesquels posséderaient donc aussi, selon lui, cette aptitude innée au langage, ou plus justement à l’acte communicatif:

[. . .] nous découvrons [. . .] que entre elles il y a une *pleine et entiere communication* et qu’elles *s’entr’entendent* [. . .] Aux bestes mesmes qui n’ont pas de voix, par la société d’offices que nous voyons entre elles, nous argumentons aisément quelque autre moyen de communication:

*Non alia longè ratione atque ipsa videtur
Protrahere ad gestum pueros infantia linguae.*

(II, xii, 453A)

Ici encore, le langage enfantin et celui des animaux se rejoignent par une même inaptitude au langage articulé, faiblesse qui permet le développement du

langage universel du geste.

Cette question de la comparaison avec les animaux est abondamment traitée par Montaigne dans l'”Apologie” où il adopte le point de vue augustinien, point de vue traditionnel sur la question, à savoir le mythe de Babel comme infériorité du langage de l'homme par rapport à celui des bêtes, qui traverse ces barrières par son caractère plus naturel et donc davantage universel: “Un ancien pere dit que nous sommes mieux en la compagnie d'un chien connu qu'en celle d'un homme duquel le langage nous est inconnu. *Ut externus alieno non sit hominis vice*” (I, ix, 37B).²⁵ Montaigne va même plus loin en reconnaissant que le langage animal — mi-voix, mi-geste — représente une sorte de “parler”: car qu'est-ce autre chose que parler, cette faculté que nous leur voyons de se plaindre, de se resjouyr, de s'entr'appeler au secours, se convier à l'amour, comme ils font par l'usage de leur voix” (II, xii, 458A)? Ici toutefois, Montaigne s'en tient à l'expression des “affects” (niveau instinctif auquel se limitait nécessairement, selon Aristote, le langage animal). Mais, immédiatement, il fait un pas de plus. Ce “parler” des bêtes constitue une communication véritable qui appartiendrait, dès lors, non plus à l'ordre de l'instinct, mais se situerait plutôt à un niveau d'intentionnalité en tous points comparable aux gestes volontaires des hommes:²⁶ “Comment ne parleroient elles entr'elles? elles parlent bien à nous, et nous à elles. En combien de sortes parlons-nous à nos chiens? et ils nous respondent (II, xii, 458A). Comportements qui rejoignent ceux que présupposaient les verbes performatifs attribués aussi aux animaux quelques pages auparavant dans les *Essais*: “Elles nous flattent, nous menassent et nous requierent,” actions qui d'ailleurs appellent toutes une réponse, invitant à une interaction réelle, à une réciprocité de l'acte communicatif et du plaisir qui s'y rattache, comme dans cette courte scène des jeux de Montaigne avec sa chatte: “[C] Quand je me jouë à ma chatte, qui sçait si elle passe son temps de moy plus que je ne fay d'elle. [D] Nous nous entretenons de singeries reciproques” (II, xii, 452).

Le langage animal disposant donc d'un statut privilégié face au langage humain, la capacité humaine de communication avec les bêtes est perçue comme une qualité exceptionnelle qui confère une supériorité aux hommes qui en jouissent et la pratiquent: “Platon, en sa peinture de l'aage doré sous Saturne, compte entre les principaux avantages de l'homme de lors la communication qu'il avoit avec les bestes” (II, xii, 452C). Chez Rabelais, on trouve un exemple de cette supériorité en la personne de “messere Gaster, premier maistre es ars du monde,” dont l'une des manifestations de son immense pouvoir se traduit justement par la communication tout à fait

priviligée qu’il entretient avec les animaux:

Mesme es animans brutaulx il apprend ars desniées de Nature. Les corbeaulx, les gays [. . .] il rend poëtes; les pies il faict poëtrides, et leurs aprent language humain proferer, parler, chanter. [. . .] Les aigles, gerfaulx, [. . .] oizeaux peregrins [. . .] il domesticque et apprivoise [. . .]. Les elephans, les lyons [. . .] il faict danser, baller, voltiger, combattre, nager, soy cacher, apporter ce qu’il veult, prendre ce qu’il veult

(*QL*, LVII, 210-211)

Ce don se trouve renforcé par l’un des principaux traits de la nature même du “maistre es ars,” laquelle ressemble davantage à celle des animaux qu’à celle des autres hommes, puisque Gaster ne “parle que par signes.” Sourd-muet, messere Gaster nous apparaît même comme une sorte de représentant idéal de la force du langage non verbal, puisque les trois *topoi* des langages animal, enfantin et des sourds-muets convergent en sa personne. Analysons un peu plus avant le portrait qu’en trace Alcofribas Nasier:

Et comme les AEgyptiens disoient Harpocras, Dieu de silence, en grec nommé *Sigalion*, estre *astomé*, c’est à dire *sans bouche*, ainsi Gaster *sans oreilles* feut créé; comme en Candie le simulachre de Juppiter estoit sans oreilles. Il ne parle que par signes. Mais à ces signes tout le monde obeist plus soubdain qu’aux edictz des Praeteurs, et mandemens des Roys. [. . .] Vous dictez que *au rugissement du lyon* toutes bestes loing à l’entour fremissent, tant que estre peult sa voye ouye.

Gaster, né sans oreilles, est assimilé au dieu Harpocras-Sigalion, né sans bouche. L’identité de Harpocras comporte des éléments des plus significatifs pour notre propos. Comme le mentionne Rabelais, il s’agit d’un dieu égyptien, “Har-Pekhrad” — ce qui signifie “Horus l’enfant—: ce dieu figurait l’un des aspects d’Horus, soit Horus dans son enfance, et était représenté par un enfant suçant son doigt. La bouche sert donc essentiellement ici à combler le besoin vital de se nourrir et n’est donc pas disponible pour la profération d’une parole, ce qui équivaut à son absence, selon l’interprétation de Rabelais.

Quant à Sigalion, il est la récupération du dieu Harpocras par les Grecs et les Romains qui en ont fait le dieu du silence ou dieu muet (“Sigalion” vient de “sigh”, racine qui signifie “silence, mutisme”). Le *topos* du langage animal, quant à lui, apparaît dans la comparaison entre la voix de Gaster et le rugissement du lion, qui se trouve renforcée par un second rapprochement entre les effets produits par la voix du “maistre es ars”: “tout le ciel tremble, toute la terre tremble,” et le “fremissement” des bêtes au cri du roi des animaux. Le langage non verbal est en quelque sorte investi de la puissance de Gaster

(“En quelques compaignies qu’il soit, discepter ne fault de superiorité et praeference: toujours va davant [...] Pour le servir tout le monde est empesché, ... (QL, LVII, 210); ainsi, en associant le “parler par signes” à Gaster, Rabelais semble accorder à ce langage un véritable statut privilégié. Le narrateur souligne clairement la supériorité de l’efficacité des signes de Gaster qui provoquent une réaction plus prompte et plus franche que le langage articulé — “editz” et “mandemens” — d’hommes pourtant également en position de pouvoir: “Praeteurs” et “Roys.” D’autres passages traitant de l’efficiencia du langage des sourds-muets viennent appuyer cette idée chez Rabelais: entre autres, cette anecdote, rapportée par Pantagruel au sujet de Tyridates, “roy de Armenie,” qui lors d’une visite à Rome se vit accorder par l’empereur Néron de se choisir lui-même un présent parmi ce qui lui plairait le plus dans cette ville:

[...] Il demanda seulement un *joueur de farces*, lequel il avoit veu on theatre, et, ne entendent ce qu’il disoit, entendoit ce qu’il exprimoit par signes et gesticulations; alleguant que sous sa domination estoient *peuples de divers languaiges*, pour es quelz respondre et parler luy convenoit user de plusieurs truchemens: *il seul à tous suffiroit*.

(*Tl*, XIX, 480-481)

Montaigne s’inspire lui aussi de l’exemple des muets pour préparer son éloge de “l’éloquence efficace” du geste:²⁷ “nos muets disputent, argumentent et content des histoires par signes [...] J’en ay vu de si souples et formez à cela, qu’à la verité il ne leur manquoit rien à la perfection de se faire entendre” (II, xii, 454A). Après quoi, Montaigne nous parle du langage des yeux (des amoureux), pour se lancer dans une énumération qu’on a dite parfois homérique, parfois rabelaisienne, et qui s’amorce par le fameux “Quoy des mains?” (II, xii, 454C): énumération de verbes d’action qui tous, encore une fois, impliquent un acte de communication, une interaction avec autrui (“requerons, promettons, appellons, congedions”), autant de verbes performatifs qui constituent l’essentiel de cette liste. Puis, Montaigne met fin à cet élan par une espèce de profession de foi dans le langage gestuel: “Il n’est mouvement qui ne parle et un langage intelligible sans discipline et un langage publique: qui faict, voyant la variété et usage distingué des autres, que cestuy cy doibt plus tost estre jugé le propre de l’humaine nature” (II, xii, 454C).

Il nous faut alors insister sur l’expression “sans discipline” qui nous amène à traiter de la rhétorique et de la méfiance de Rabelais et de Montaigne à son égard, méfiance qui apparaît comme une autre motivation dans leur prédilection pour le langage du geste. Dans le chapitre “De l’institution des enfans,” Montaigne nous met en garde contre cette traîtresse des conceptions: “L’éloquence fait injure aux

choses, qui nous destourne à soy” (I, xxvi, 172C); ou encore, “Et de combien est le langage faux moins sociable que le silence” (I, ix, 37B). Ainsi, la diversité des langues du mythe babélien ne préoccupe par l’essayiste autant que le “masque et fard” des “escholes de la parlerie” (III, viii, 927B). Il privilégie donc ce qu’il appelle avec originalité le “taire parlier” (II, xii, 454B):

[B] Un ambassadeur de la ville d’Abdere, apres avoir longuement parlé au Roy Agis de Sparte, luy demanda: Et bien, Sire, quelle responce veux-tu que je rapporte à nos citoyens? — Que je t’ay laissé dire tout ce que tu as voulu, et tant que tu as voulu, sans jamais dire mot. Voilà pas un taire parlier et bien intelligible?

(II, xii, 454B)

Le langage gestuel qui intéresse Montaigne sera celui qui est le plus naturel, le plus “vrai.” C’est pourquoi à la fin de l’énumération d’actions trouvée dans l’“Apologie,” l’essayiste prend bien soin d’établir une distinction entre deux catégories de gestes:

Je laisse à part ce que particulièrement la nécessité en apprend soudain à ceux qui en ont besoing et les alphabets des doigts et grammaires en gestes, et les sciences qui ne s’exercent et expriment que par iceux, et les nations que Pline dit n’avoir point d’autre langue.

(II, xii, 454)

Montaigne s’arrête ici sur le fait qu’il existe certains langages gestuels aussi codés que l’est le langage de la rhétorique,³⁰ et qui perdent, de ce fait, leur valeur de langage “naturels.”³¹ Rabelais démontrera la même volonté de présever au geste son caractère le plus pur possible; c’est de cette volonté que procède le conseil de Pantagruel à Panurge sur la consultation d’un muet: “Pourtant vous fault choisir un mut sourd de nature, affin que ses gestes et signes vous soient naïvement propheticques, non faincts, fardez, ne affectez” (TL, XIX, 481). Par ce biais, Nazdecabre s’oppose directement à Thaumaste (P, XVIII et XIX) dont le nom — qui en hébreu signifie “maître du signe” — annonce déjà un personnage d’une habileté sophistiquée, “grand clerc” qui apparaît évidemment comme une sorte de rhétoricien du geste. En effet, sa performance gestuelle est explicitement présentée comme une argumentation: le titre annonce “l’Angloys qui arguoit par signe.” La prestation est donc nécessairement réglée selon les exigences du genre, ici le débat, règles dont Thaumaste avait pourtant signifié vouloir se libérer.³²

Un autre exemple vient appuyer cette hypothèse qui, selon le texte rabelaisien, opposerait la concrétude du geste au “vent de la rhétorique,” soit cette scène du *Tiers Livre* où le “fol” Tribouillet offre une réponse des plus

concrètes et des plus corporelles à l'exposé tout "en parolles rhétoriques et élégantes" (*TL*, XLV, 588) de Panurge:

Davant qu'il eust achevé, Triboullet luy bailla un grand coup de poing entre les deux espaulles, luy rendirt en main la bouteille, le nazardoit avecques la vessie de porc, et pour toute response luy dist, branslant bien fort la teste: "Par Dieu, Dieu, fol enraigé, guare moine! cornemuse de Buzançay!"

(*TL*, XLV, 588-589)

À l'élégance des paroles de Panurge, Triboullet répond par le geste brut, n'y ajoutant qu'une verbalisation minimale, qui restera d'ailleurs énigmatique et incompréhensible à son interlocuteur. Mais, alors que la rhétorique produit ses effets en n'interpelant de façon discriminatoire — et cela presque pernicieusement — qu'une seule partie du corps, qu'un seul sens de chacun des interlocuteurs, soit l'ouïe³³ du côté du récepteur, et la parole du côté de l'émetteur, le geste, quant à lui, s'inscrit dans une corporéité plus homogène, plus généralisée, et qui semble plus naturelle, comme c'est le cas dans cette scène avec le fou. Ainsi, on remarque que les gestes de Triboullet sont à ce point directionnels qu'ils impliquent même un contact physique entre l'émetteur et le récepteur des signes. Triboullet engage son corps tout entier dans sa réponse pour échanger physiquement avec Panurge, ce qui oblige ce dernier à réagir, lui aussi, corporellement. Le geste de Triboullet qui consiste à "prendre en main la bouteille" nécessite de Panurge qu'il la "prenne en main" à son tour: il y a réciprocité réelle, interaction complète. Or, c'est justement à ce signe que Panurge portera la plus grande considération, lui attribuant un "plus hault sens" essentiel: "Voy cy bien un aultre poinct, lequel ne considerez; *est toutesfoys le neu de la matiere*. Il m'a rendu en main la bouteille. Cela, que signifie? Qu'est-ce à dire?" (*TL*, XLVII, 593); et Panurge y verra un (r)appel à la quête du mot de la Dive Bouteille: "l'unique non lunaticque Triboullet, me remect à la bouteille" (*TL*, XLVII, 594). Invitation différée au "Trinch," acte de communication par excellence. Car le mot de la Dive Bouteille est un geste.

Épilogue

Ces diverses considérations nous invitent à tenter une énième interprétation des chapitres LV et LVI du *Quart Livre*, dits "Des paroles gelées,"³⁴ où nous croyons percevoir une autre apologie du geste par Rabelais.

Ce phénomène de "gens parlant en l'air," de "voix diverses en l'air" pourrait être interprété comme retirant au "vent de la rhétorique," et renverrait donc à cette idée de l'inutilité du langage verbal que nous avons développée

ci-avant. De plus, durant tout le premier chapitre, ces paroles ne sont qu’entendues; jamais on ne les voit, ni ne les touche. C’est donc le sens de l’ouïe qui y est presque exclusivement sollicité, comme dans la rhétorique. Et, comme nous l’avions également remarqué à propos toujours de cet art de l’éloquence, la puissance du “verbe” qui frappe l’oreille peut produire de fortes impressions sur la “creance” de l’homme, sujet, nous disait Montaigne, à être mené par les oreilles. Ici, les auditeurs de l’événement se montrent d’abord inquiets, puis véritablement effrayés, Panurge cédant même à une certaine panique; leur effroi augmente proportionnellement à l’intensité avec laquelle les voix sonnent aux oreilles des compagnons, ce qui coïncide d’ailleurs avec un plus grand effort de leur part pour ouïr ces paroles: “Plus perseverions escoutant, plus discernions les voix, jusques à entendre motz entiers. Ce que nous effraya grandement” (*QL*, LV, 203).

Or, le deuxième chapitre s’ouvre sur l’explication informée du pilote qui amène une certaine accalmie à bord: “Seigneur, de rien ne vous effrayez.” Cependant, la meilleure façon de rassurer tous et chacun est de rendre ces paroles visibles: “Par Dieu, dist Panurge, je l’en croy. Mais en pourrions nous veoir quelq’une. Me soubvient avoir leu que, l’orée de la montaigne en laquelle Moses receut la loy des Juifz, le peuple voyait les voix sensiblement” (*QL*, LVI, 206). Requête à laquelle Pantagruel répond immédiatement: “Tenez, tenez, [. . .] voyez en cy qui encore ne sont degelées,” sonnait ainsi le début d’une multiplication d’actes divers qui contribueront à mettre les auditeurs en contact physique plus étroit avec le phénomène.

Pantagruel prend les paroles gelées à “plenes mains” et les jette sur le pont. C’est d’abord une fête pour les yeux qui peuvent se réjouir dans la contemplation de la richesse des couleurs qui s’offrent à eux: “et sembloient dragée perlée de diverses couleurs. Nous y veismes des motz de gueule, des motz de sinople, des motz de azur, des motz de sable, des motz dorez” (*QL*, LVI, 206). Et, très vite, les compagnons répondant au geste de Pantagruel prennent à leur tour les voix, les manipulent à leur gré, les touchent à plaisir. Or, ce geste du maniement des voix provoque leur dégel, les rendant à nouveau audibles: “Les quelz, estre quelque peu eschauffez entre nos mains, fondoient comme neiges, et les oyons realement, mais ne les entendions, car c’estoit language barbare” (*QL*, LVI, 206). Mais plus encore que le simple fait de les rendre à leur état sonore, c’est une souplesse essentielle que leur confère le contact des mains, leur permettant de vivre d’un nouveau souffle dans une forme neuve: “[. . .] Puys en ouysmes d’aultres grosses, et rendoient son en degelant, les unes comme de tabours et fifres, les aultres comme de clerons et trompettes. Croyez que nous eusmes du

passetemps beaucoup” (*QL*, LVI, 207). Les mains des compagnons pétrissent les voix à la manière de Pygmalion qui anime Galatée:

Tentatum mollescit ebur, positoque rigore
Subsedit digitis³⁵

On assiste dès lors à un déploiement, à une explosion ludique des voix à travers les multiples interprétations des “actes de paroles” divers que Pantagruel se plaît à passer en revue en réponse aux requêtes de Panurge qui veut encore et encore qu’on lui donne de ces voix:

Pantagruel luy respondit que donner parolles estoit acte des amoureux. Vendez m’en doncques, disoit Panurge. — C’est acte de advocatz, respondit Pantagruel, vendre parolles. *Je vous vendroys plus tost silence et plus cherement*,³⁶ ainsi que quelques foyz la vendit Demosthenes, moyennant son argentangine (*QL*, LVI, 207).

Puis, lorsque le narrateur dit vouloir conserver quelques paroles gelées “dedans de l’huile,” Pantagruel l’en empêche: “disant estre follie faire reserve de ce dont jamais l’on a faulte et que *tous jours on a en main*, comme sont motz de gueule entre tous bons et joyeux Pantagruelistes (*QL*, LVI, 207-208), soulignant ainsi que ces voix ne prennent leur sens que dans l’agir, dans le geste “que tous jours on a en main,” et dans l’acte de communication “entre tous bons et joyeux Pantagruelistes.” Enfin, comme pour illustrer concrètement ces derniers propos, le narrateur nous fait assister à ce qu’on pourrait appeler une petite “prise de mot” entre Panurge et Frère Jean:

Là, Panurge fascha quelque peu Frère Jan et le feist entrer en resverie, car il le vous print au mot sus l’instant qu’il ne s’en doutoit mie, et Frère Jan menassa de l’en faire repentir [. . .] et, advenant qu’il feust marié, le prendre aux cornes comme un veau, puyssqu’il l’avoit prins au mot comme un home” (*QL*, LVI, 208).

Dispute, dont l’argument final sera, bien sûr, un geste: “Panurge luy feist la babou, en signe de derision”. . .

Université McGill

Notes

1. “Le silence même sait prier et se faire entendre,” cité par Montaigne dans les *Essais*, éd. Pierre Villey (Paris, Presses Universitaires de France, 1988), II, xii, 454A. Désormais, les références aux *Essais* suivront immédiatement chacune des citations. Elles comporteront les indications du livre, du chapitre, de la page et de la couche du texte. À moins d’indications contraires, c’est nous qui soulignons.

2. La réflexion sur le langage à la Renaissance n'échappe pas à cette tendance, ce que Richard Waswo déplore à juste titre dans son ouvrage *Language and Meaning in the Renaissance* (Princeton, Princeton University Press, 1987). “[We have] to recognize in these discussions the persistence of false oppositions that echo back to the Renaissance and beyond: ancient versus modern, words versus matter, aesthetic appreciation versus historical knowledge. [...] The perception of difference, by which we know all things, is mistaken for antagonism: the ancient is only knowable in terms of the modern, and vice versa. Words do not exclude the ‘matter’ they are often said to express, they bring that ‘matter’ into consciousness” (pp. 299-300). Cet ouvrage s'inscrit dans une suite d'importantes études qui ont fait le point, ces dernières années, sur la question du langage dans la pensée renaissante: Claude-Gilbert Dubois, *Mythe et langage au seizième siècle* (Bordeaux, Ducros, 1970); Barbara C. Bowen, *Words and the Man in French Renaissance Literature* (Lexington, French Forum, 1983); et enfin, l'étude la plus récente, et sans aucun doute la plus complète, celle de Marie-Luce Demonet, *Les voix du signe. Nature et origine du langage à la Renaissance (1480-1580)* (Paris, Honoré Champion, 1992).
3. “Avant-propos” de la réédition du *Dictionnaire raisonné des onomatopées françaises* de Charles Nodier (Maurezin, Trans-Europ-Repress, 1984 [1868]), 13-104.
4. Henri Meschonnic, *loc. cit.*, p. 47. Cf. Wilhem von Humboldt: “Historiquement nous n'avons jamais affaire qu'avec l'homme réellement en train de parler,” *Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts, Werke* (Stuttgart, Cottäsche Buchhandlung, 1963), t. 3, p. 415.
5. Claude-Gilbert Dubois, compte rendu de Marie-Luce Demonet, *Les voix du signe . . .*, dans *Renaissance et Réforme*, XVIII, 1 (1994), p. 87.
6. Cf. John McClelland, “Le corps et ses signes: aspects de la sémiotique gestuelle à la Renaissance,” dans *Le corps à la Renaissance. Actes du XXX^e colloque de Tours [2-11 juillet] 1987*, sous la dir. de Jean Céard, Marie-Madeleine Fontaine et Jean-Claude Margolin (Paris, Aux Amateurs de Livres, 1990), 267-278.
7. Sur toute cette question des sources antiques de la réflexion sur le geste, et sur leurs influences dans le traitement du geste à la Renaissance, cf. Marie-Luce Demonet, *Les voix du signe*, 487-536, ainsi que l'article du même auteur: “Du désir de nommer ou le rôle du corps dans la première nomination et la place de la conception épicurienne du langage au XVI^e siècle,” dans *Le corps à la Renaissance*, 253-266.
8. François Rabelais, *Gargantua*, chapitre LVII, dans *Oeuvres complètes*, t. 1 (Paris, Classiques Garnier, 1962), p. 203. Désormais, les références à l'oeuvre de Rabelais suivront immédiatement les citations; elles porteront les indications du livre, du chapitre et de la page.
9. Cf. à ce sujet Diane Desrosiers-Bonin, *Rabelais et l'humanisme civil*. chapitre 3, “L'agir: un impératif éthique” (Genève, Droz, 1992), 128-141. Diane Desrosiers-Bonin y rappelle que la critique de Gargantua à l'endroit des moines ressortit à une éthique, puisqu'il ne méprise véritablement qu'un seul trait des moines, soit leur inactivité: “ils n'exercent aucune activité utile et profitable”; son fils Pantagruel posera le même regard sur la conduite des Gastrolâtres: ils sont “ocieux, rien ne faisans, poinct ne travaillant, poys et charge inutile

de la terre” (*QL*, LVIII, 738). Chez Montaigne, cette éthique de l’agir et de l’utile est perceptible en maints lieux de sa réflexion, notamment dans le chapitre “De l’institution des enfants,” où l’essayiste conclut que “le guain de nostre étude, c’est en estre devenu meilleur et plus sage” (I, xxvi, 152C).

10. Cf. Michel Jeanneret: “L’autorité des maîtres scolastiques de Gargantua tient à la pratique mécanique de l’écriture et de la lecture: régime abstrait et stérile où l’enfant, privé de dialogue, s’engluie et ‘en devenoit fou, niays, tout resveux et rassoté’”, “Rabelais et Montaigne: l’écriture comme parole,” *L’Esprit Créateur*, XVI, 4 (1976), p. 89.
11. Cf. Michel Jeanneret, *loc. cit.*: “c’est autour d’une table, dans l’abondance d’un banquet, que l’échange oral s’accomplit le plus pleinement” (p. 90).
12. Cf. Richard Waswo, *Op. cit.*: “As Montaigne perceived, the endless glossing of books by books, the whole history of interpretation, demonstrates that language is neither a garment nor a pipeline, but an activity. The use of words collectively and individually constitutes their meanings, which must therefore *be constructed by speakers and texts and reconstructed by listeners and readers*. No better analogy for the *semantic transaction* has yet been offered than Montaigne’s tennis game, in which victory — making sense — is always possible but never guaranteed and never permanent” (pp. 292-293).
13. J’emprunte cette expression signifiante à Claude Blum qui l’emploie à propos de Montaigne et la définit en ces termes: “[cette sémiotique] inclut dans le mouvement de sa représentation tous les développements concernant l’expérience et les sens, signes aussi des choses”: “Les *Essais* de Montaigne: les signes, la politique, la religion,” *Columbia Montaigne Conference Papers* (Lexington, French Forum, 1981), p. 16.
14. Marie-Luce Demonet, *Les voix du signe*, p. 293.
15. Cf. Richard Waswo, *Op. cit.*, pp. 285 et 288.
16. Cf. l’article de Marie-Luce Demonet-Launay, “Question douteuse: le langage,” *B.S.A.M.*, 6^e série, 15-16 (1983), p. 13.
17. Les avis des critiques sont très partagés à cet égard; le débat est richissime et nous ne citerons ici que quelques positions représentatives des tendances générales sur ce sujet. Cf. entre autres, H.-H. Ehrlich, *Montaigne: la critique et le langage* (Paris, Klincksieck, 1972), p. 72; Jean Paris, *Rabelais au futur* (Paris, Seuil, 1970), pp. 95 ssq.; Gérard Defaux, *Marot, Rabelais, Montaigne: l’écriture comme présence* (Paris/Genève, Champion/Slatkine, 1987) et Marie-Luce Demonet, *Les voix du signe*, p. 576, et “Si les signes vous fâchent . . .”: inférence naturelle et sciences des signes à la Renaissance,” *L’Humanisme, la Réforme et la Renaissance*, 20, no 38 (1994). Nous renvoyons également à d’autres études plus spécifiques sur le sujet, d’abord chez Rabelais: Albert Chesneau, “Un point de sémiologie pantagruélique: problèmes et valeur du langage par signes selon Rabelais,” *Bulletin des Jeunes Romanistes*, 17 (1970), 35-43; François Rigolot, “Cratylisme et Pantagruélisme: Rabelais et le statut du signe,” *Études Rabelaisiennes*, XIII, CXLIV (1976), 115-132; Pierre Goumarre, “Rabelais entre le signe et le symbole,” *Les Amis de Rabelais et de La Devinière*, IV, 4 (1985), 127-131; Michelle Huchon, “Variations rabelaisiennes sur l’imposition du nom,” *Prose et prosateurs de la Renaissance* (Paris, 1988), 93-100; et Michel Jeanneret, “Rabelais, les monstres et l’interprétation des signes (*Quart Livre* 18-42), *Writing the*

Renaissance: Essays on Sixteenth-Century French Literature in Honor of Floyd Gray, sous la dir. de Raymond C. La Charité (Lexington, French Forum, 1992), 65-76. Enfin, chez Montaigne: Antoine Compagnon, *Nous, Michel de Montaigne* (Paris, Seuil, 1980); François Rigolot, "Le langage des *Essais*, référentiel ou mimologique?," *CAIEF*, 33 (1981), 19-34; Zoé Samaras, "Montaigne et Platon: la philosophie du langage," *Montaigne, penseur et philosophe (1588-1988)*, sous la direction de Claude Blum (Paris, Champion, 1990), 31-43; et Marie-Luce Demonet-Launay, "Le 'corps aëree de la voix'," *B.A.S.M.*, 21-22 (1990), 59-68.

18. Claude Blum explique à ce sujet la pensée de Montaigne qui est "aux antipodes d'une attitude nominaliste; en soutenant l'arbitraire des signes puis en rattachant la production des signifiés à l'esprit de l'homme, et à son corps, Montaigne emprunte au [...] conceptualisme." *loc. cit.*, p. 17.
19. Marie-Luce Demonet, *Les voix du signe*, p. 293.
20. Marie-Luce Demonet, "Question douteuse," p. 13.
21. Cf. Demonet à propos de Montaigne: "Il y a incompatibilité totale entre la théorie traditionnelle de l'imposition des noms (que ce soit immédiatement par Dieu ou médiatement par les hommes) et l'observation du mouvement du monde et des hommes. *Il faut donc qu'il existe un signe qui soit en relation de cohérence avec la réalité, sans prétendre l'imiter, qui vienne d'elle et de l'homme: c'est le geste.* [...] À la question ontologique du langage Montaigne répond par la paléontologie: au commencement était le geste" ("Question douteuse," p. 30).
22. Marie-Luce Demonet-Launay, "Les mains du texte ou le dernier geste de Montaigne," *Nouvelle Revue du Seizième Siècle*, 7 (1989), p. 69.
23. Cf. Demonet, *Les voix du signe*, p. 487.
24. "C'est à peu près de la même manière que l'on voit les enfants conduits au langage des gestes par l'impuissance de leur langue" (Lucrèce, V, 1029).
25. "En sorte que pour l'homme un étranger n'est pas un homme" (Pline, *Histoire naturelle*, VII, 1).
26. Eva Kushner ("Gesture in the Work of Rabelais," *Renaissance et Réforme*, X, 1 [1986], 67-77) fait une interprétation semblable du célèbre passage du Prologue de *Gargantua* où Rabelais décrit le comportement de ce "chien rencontrant quelque os medullare" (*G*, p. 7).
27. Nous empruntons cette expression à Géralde Nakam qui signait, en 1991, un petit article haut en image au titre tout simple: "Études de mains (La main dans les *Essais*)," dans *L'esprit et la lettre. Mélanges offerts à Jules Brody*, sous la dir. de Louis van Delft (Tubingen, Gunter Narr Verlag, 1991). L'article est repris dans *Montaigne. La manière et la matière* (Paris, Klincksieck, 1991).
28. Géralde Nakam a répertorié "quarante-sept actions pour les mains, vingt-et-une expressions pour la tête" (*Montaigne. La manière et la matière*, p. 195). Cf. également Demonet, "Les mains du texte."
29. Cf. *QL*, LXIII, 233-234.

30. À cet égard, nous nous dissociions de l'interprétation de Géralde Nakam selon laquelle "Montaigne conclu[t] avec enthousiasme sur 'les alphabets des doigts et grammaires en gestes' qui en remontreraient à la plus savante des linguistiques" (*Montaigne. La manière et la matière*, p. 196). Nous entérinons plutôt la lecture de Montaigne faite par Demonet: "Le 'je laisse à part' par lequel il renvoie 'les alphabets des doigts et grammaires en gestes' n'est pas une simple prétérition, mais une exclusion de tout langage gestuel codé" ("Les mains du texte," p. 67).
31. La rhétorique elle-même, dans sa quatrième partie (*actio*), procède justement à une codification des gestes et de la contenance de l'orateur; il est également intéressant de rappeler que cette partie de l'art de l'éloquence était nommée par les Grecs: ὑπόκρισις, ce qui signifiait à la fois, "action de jouer un rôle, un personnage, jeu de l'acteur, action oratoire" et au figuré "rôle, faux semblant, hypocrisie."
32. "Je ne veulx disputer *pro* et *contra*, comme font ces sotz sophistes [...] semblablement, je ne veulx disputer en la manière des académiques par déclamation [...] mais je veulx disputer par signes seulement" (*P*, XVIII, 257).
33. Pensons à Messere Gaster, qui du fait de n'avoir pas d'oreilles semble justement protégé contre ce vent de la rhétorique: "A luy on ne peut rien faire croyre, rien remonstrer, rien persuader. Il ne oyt point" (*QL*, LVII, 209). Montaigne avait aussi remarqué ce pouvoir de l'oralité: "D'autant plus que l'ame est plus vuide et sans contrepoids, elle se baisse plus facilement souz la charge de la premiere persuasion. [A] Voilà pourquoy les enfans, le vulgaire, les femmes et les malades sont plus *subjects à estre menez par les oreilles*" (I, xxvii, 178).
34. Sur ce débat avivé, cf. Jean Guiton, "Le mythe des paroles gelées (Rabelais, *Quart Livre*, LV-LVI)," *Romanic review*, XXXI, 1 (1940), 3-15; Verdun L. Saulnier, "Le silence de Rabelais et le mythe des paroles gelées," dans *François Rabelais. Ouvrage publié pour le quatrième centenaire de sa mort, 1553-1953* (Genève/Lille, Droz/Giard, 1953), 233-247; Jean-Yves Pouilloux, "Notes sur deux chapitres du *Quart Livre*, LV-LVI," *Littérature*, 5 (1972), 88-94; Michel Jeanneret, "Les paroles dégelées: Rabelais (*Quart Livre*, 48-65)," *Littérature*, 17 (1975), 14-30, et du même auteur, "Quand la fable se met à table: nourriture et structure narrative dans le *Quart Livre*," *Poétique*, 54 (1983), 163-180; André Tournon, "De l'interprétation des 'motz de gueule.' Note sur les chapitre LV-LVI du *Quart Livre* du Pantagruel," dans *Hommage à François Meyer* (Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 1983), 145-153; et Gérard Defaux, "À propos de paroles gelées et dégelées (*Quart Livre*, 55-56): 'plus hault sens' ou 'lectures plurielles'," dans *Rabelais's Incomparable Book. Essays on his Art*, sous la dir. de Raymond C. La Charité (Lexington, French Forum, 1986), 155-177, article repris sous le titre "Vers une définition del'herméneutique rabelaisienne: Pantagruel, l'esprit, la lettre et les paroles gelées," *Études Rabelaisiennes*, XXI, CCXXV, 327-337.
35. C'est Montaigne qui cite ce passage: "Il touche l'ivoire qui, perdant sa dureté, s'amollit et cède sous ses doigts" (Ovide, *Métamorphoses*, x, 283). Cf. *Essais*, II, vii, 402.
36. Nous sera-t-il permis de voir à nouveau dans cette mention de la valeur du silence la condamnation de la rhétorique (des avocats du moins) et, par ricochet, un nouvel éloge du geste?