慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	La sémiotique du corps chez Rabelais
Sub Title	
Author	石橋, 正孝(Ishibashi, Masataka)
Publisher	慶應義塾大学フランス文学研究室
Publication year	2003
Jtitle	Cahiers d'études françaises Université Keio (慶應義塾大学フランス文学研究室紀要). Vol.8, (2003.) ,p.14- 26
JaLC DOI	
Abstract	Le problème de la sémiotique chez Rabelais provoque des polémiques parmiles chercheurs. En nous focalisant sur le signe corporel, nous avons pour but deprésenter et de mettee en ordre quelques enjeux sémiotiques de la Renaissancecomme point de repères pour nous permettre de mener des réflexions à l'avenir,sur la sémiotique du corps chez Rabelais.
Notes	
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AA11413507-20030000-0014

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

La sémiotique du corps chez Rabelais

Masataka ISHIBASHI

Le problème de la sémiotique chez Rabelais provoque des polémiques parmi les chercheurs. En nous focalisant sur le signe corporel, nous avons pour but de présenter et de mettre en ordre quelques enjeux sémiotiques de la Renaissance comme point de repères pour nous permettre de mener des réflexions à l'avenir, sur la sémiotique du corps chez Rabelais.

Problématique

Les chapitres XVIII-XX de *Pantagruel* sont consacrés à un débat par gestes entre deux personnages, Panurge et Thaumaste. Ce dernier propose à Pantagruel de discuter par gestes sur « d'aulcuns passages de Philosophie, de Geomantie, et de Caballe ». En prétendant l'avantage des signes corporels sur la parole, il adopte une position plutôt cratylienne que le conventionnaliste vis-à-vis du signe corporel :

> « Je ne veulx disputer pro et contra, comme font ces sotz sophistes de ceste ville et de ailleurs. Semblablement je ne veulx disputer en la maniere des Academicques par declamation, ny aussi par nombres comme faisoit Pythagoras, et comme voulut faire Picus Mirandula à Rome. Mais je veulx disputer par signes seulement sans parler: car les matieres sont tant ardues, que les parolles humaines ne seroyent suffisantes à les expliquer à mon plaisir[(1)]. »

Il veux « disputer par signes seulement sans parler » parce que « les paroelles humaines ne seroyent suffisantes à les expliquer » à sa guise. Sa position sémiotique sur les « parolles humaines » est, elle, conventionnelle, tout en

affirmant cependant la nature cratylienne du signe corporel.

Panurge et Thaumaste tiennent un débat ainsi par geste dans le chapitre XIX. La majeure partie du discours y est consacrée à la description des gestes sans explication des sens[2], ce qui fait de cet épisode un des plus énigmatiques dans son œuvre.

Quatorze ans après *Pantagruel*, c'est-à-dire en 1546, Rabelais s'engage dans un nouveau défi sémiotique avec le chapitre XIX du *Tiers livre*, consacré au débat par gestes entre Nazdecabre et Panurge. Ce dernier, à la quête de conseilles pour le mariage, consulte le premier, un sourd-muet qui fait la divination par gestes. La veille du débat, Panurge développe un discours sur la nature du langage :

> « C'est abus dire que ayons languaige naturel. Les languaiges sont par institutions arbitraires et convenences des peuples : les voix (comme disent les Dialecticiens) ne signifient naturellement, mais à plaisir. [...] Car en matiere de signifier par gestes estoit tant excellent, qu'il sembloit parler des doigts. Pourtant vous fault choisir un mut sourd de nature, affin que ses gestes et signes vous soient naïfvement prophetiques[3] ».

Ici encore, Rabelais nous présente un argument sur la position cratylienne de la nature des signes corporels par rapport aux langues qui ne sont que « par institutions arbitraires[4] et convenences des peuples ».

Il s'ensuit de raisonner sur sa position linguistique comme sur sa position conventionnelle, opposant le corps qui est conçu comme du signe cratylien. Or, même vis-à-vis du langage, Rabelais se montre parfois participant du cratylisme, ce qui se révèle par exemple dans sa façon de formuler le nom des personnages[5].

Avant de poser la question de savoir sur quelle position sémiotique linguistique il se situe, il faut donc tenir compte de la nature de son œuvre, qui est fictive remplie de satire contre « des juristes, des moines, des prêtres, des

docteurs de la Sorbonne et le pape[6] ». A l'égard de la question linguistique à laquelle participaient activement ces groupes intellectuels, il faut être méfiant quant à l'intention de Rabelais décrite dans ses textes[7], d'autant plus que, comme l'affirme M. Screech, « Rabelais se proclame nettement partisan de la politique religieuse et universitaire de la monarchie française[8]. »

Le problème des universaux étant un des thèmes préférés de Rabelais pour ajouter un registre comique à la création de son œuvre, il n'est pas douteux que Rabelais suivait attentivement des débats intellectuels sur le signe qui s'est intentisifié particulièrement dans les années quarantes[9], où il a crée le *Tiers livre*[10].

Les choses, les signes, et ses interprétations

Dans la première moitié du XVIème siècle, l'enjeu principal de la sémiotique converge sur le rapport entre les « choses » et les « mots », ou entre les « choses » et les « signes » des choses.

La sémiotique de la Renaissance, y compris le signe du corps, est bien approfondie par M.-L. Demonet dans les *Voix des Signes*[11], qui nous servent de guide pour éclairer les problématiques sémiotiques, dont les termes employés s'avèrent trompeurs par leur polyvalence.

Selon Demonet, le terme « chose », ou *res* employées dans le cadre intellectuel de l'époque, doit se classer en trois catégories : 1) une équivalant au « référent » ; 2) une autre qui équivaut au « concept » ; 3) une dernière qui désigne le « sujet » du discours de l'orateur.

Les deux premières sortes de « chose » concernent le problème de l'arbitraire du signe, c'est-à-dire l'analyse du signe linguistique, alors que la troisième appartient plutôt au problème de la rhétorique qu'à la linguistique. Les « matieres » sur lesquelles voulait discuter Thaumaste renvoient à des concepts, qui relèvent donc du problème du signe.

S'agissant du terme « signe » à l'époque, il faut bien faire la différence entre

les deux types de « signe », qui ne fonctionnent pas de la même manière : 1) le signe qui « fonctionne selon le principe d'*équivalence* entre l'expression et le contenu[12] », c'est-à-dire, entre le signifiant et le signifié ; 2) le deuxième principe de signe est basé sur une « inférence », par laquelle un signe renvoie à un autre signe.

C'est dans cette première catégorie de signes que la question de l'arbitraire[13] est soulevée. Et dans ces signes 'seconds' se glissent les croyances, de façon d'autant plus convaincante qu'elles semblent fonctionner comme des inférences fortes, comme lorsque la fumée est le signe du feu. »

La deuxième sorte de signe inférentiel est aussi importante que la première dans l'épistème de la Renaissance selon laquelle « l'analogie n'est pas seulement un mode de raisonnement, elle est inscrite dans les choses elles-mêmes » et « la recherche et la découverte d'une ressemblance, qui vaut symbolisme, sont donc les voies d'une connaissance véritable[14]. »

Les sujets sur lesquels Thaumaste voulait discuter avec Pantagruel prennent appui sur ce deuxième signe : ce sont « d'aulcuns passages de Philosophie, de Geomantie, et de Caballe ». Ces deux dernières sciences, à savoir la géomancie et la cabale, relèvent seulement de la divination du point de vue moderne, bien qu'elles étaient conçues comme des véritables sciences à l'époque, conformément au deuxième principe de signe « inférentiel ».

La particularité des signes à la Renaissance est inscrite aussi dans la façon de les recevoir. Comme le remarque M. Jeanneret, l'« hermnéneutique occupe une place importante dans les débats intellectuels de la Renaissance[15]. » La réception des textes à la Renaissance était basée sur deux types d'interprétation : l'interprétation allégorique et l'interprétation philologique[16]. Le premier type se composant du déchiffrement des signes, il est fortement liée à la recherche du sens moral. Cette attitude s'applique facilement aux comportements corporels lorsque ils paraissent dépasser la norme d'une époque donnée.

Le deuxième type d'interprétation est une forme évoluée du premier[17] qui permet une interprétation des textes plus individuelle.

Arbitraire du signe

La sémiotique du corps ne tient pas seule sans l'appui théorique de la sémiotique linguistique. Il est donc utile et necessaire de donner une vue générale de la linguistique discursive de la Renaissance, dont le courant principal est basé sur la théorie aristotélicienne[18] qui conçoit le fonctionnement du signe par « équivalence ».

Parmi les théories linguistiques de l'époque, c'est le nominalisme qui domine, notamment à Paris[19]. La négation de l'existence de l'essentiel derrière le mot, chez les nominalistes, rend le rapport entre les mots et les choses arbitraire. Le problème des universaux, qui s'est declenché au cours du Moyen Age voit finalement sa fin avec la victoire du nominalisme sur les universaux dans des milieux universitaires.

Il s'agit toujours du rapport entre les signes et les choses, où l'un porte sur le cratylisme qui voit le rapport naturel entre les deux, et l'autre sur le conventionnalisme qui considère le signe des choses « par institutions arbitraires et convenences des peuples ».

Cette opposition des deux théories linguistiques provient de Platon[20]. De l'Antiquité en passant par le Moyen Âge, jusqu'à la Renaissance, *Cratyle* dictait l'archétype de la pensée linguistique[21]. Dans le premier dialogue entre Cratyle et Socrate, Cratyle prétend que les mots sont naturellement appropriés aux choses qu'ils décrivent parce qu'ils en sont l'imitation. En revanche, dans le deuxième dialogue, Hermogène affirme que le rapport entre les mots et les choses qu'ils désignent, n'est qu'une convention.

A présent, abordons brièvement la position de quelques penseurs représentatifs de l'époque, et particulièrement ceux qui étaient concernés par la question du corps comme signe.

Quintilien

Étant donné l'impact de la découverte de Quintilien[22], on peut inclure sa théorie linguistique dans celles de la Renaissance qui affirment que le langage est purement le miroir de l'âme. Quintilien expose sa théorie rhétorique de la manière suivante : « la parole vient de la nature même des choses[23] ». Quand il affirme la conformité entre la parole et les choses qu'elle désigne, cette conformité chez Quintilien n'est pas l'obligation, mais la nécessité.

En ce qui concerne le geste, étant cohérent avec sa théorie du langage naturel, Quintilien affirme l'universalité du langage des gestes. Le langage gestuel est censé contenir des éléments universels. Selon lui, les gestes sont « le langage commun de tous les hommes[24] ».

H. C. Agrippa (1486-1535)

Concernant la sémiotique de la Renaissance, Heinrich Cornelius Agrippa est incontournable. Chez les cabales, le signe dont ils traitent est forcément celui inférenciel. En croyant en une correspondance nécessaire entre le monde extérieur et l'intérieur qui est l'âme de l'homme, le langage lui est un outil de l'âme qui exerce un pouvoir sur le monde extérieur par le rituel cabale. Ici, le rapport entre le langage et l'âme lui est réciproque. Ils s'influencent l'un l'autre, le premier possèdant un certain pouvoir sur le dernier :

> « [...] mais la parole prononcée a un certain effet dans la voix et dans la propriété de prononcer, et se produit lorsqu'un homme respire, ouvre la bouche, et que la langue discourt, en quoi la nature notre mère a uni à l'esprit et à l'entendement le discours et la voix corporelle qui annonce et interprète nos pensées à ceux qui les entendent, de laquelle nous avons à parler ici. Les paroles sont donc un moyen très propre entre celui qui parle et celui qui entend, portant avec elles non seulement le concept, mais la vertu de celui qui parle, qui passe par une certaine énergie dans ceux qui les entendent et qui les reçoivent, souvent d'une telle force qu'elles ne changent pas seulement ceux qui les écoutent, mais d'autres corps et des choses inanimées[25]. »

Le corps y compris la voix, y joue le rôle intermédiaire entre le monde extérieur et le monde intérieur. Dans sa logique de la correspondance entre les signe et les choses, Agrippa prend la position cratylienne sur le signe corporel.

Erasme de Rotterdam (1467, ou 69 ? -1536)

Si le concept d'Agrippa, concevant le signe inférentiel, représente un côté plutôt médiéval de la Renaissance, Erasme, lui, montre un aspect moderne de l'époque dans sa vision du signe. Pour Erasme, le rapport entre le signe et la chose n'est pas réciproque comme chez Agrippa. Et la conformité du langage et de l'âme consiste en une obligation, et non pas en une nécessité comme chez Quintilien :

> « Ce qui est caché dans le cœur de l'homme, seul Dieu le perçoit. Du reste c'est à cette fin que la langue a été donnée aux hommes, pour que par cet intermédiaire l'homme connaisse l'esprit et le cœur de l'homme. Mais il convient que l'image réponde à l'archétype. Les miroirs fidèles représentent l'image de l'objet qui est devant[(26)] ».

S'il faut que le langage soit le miroir de l'âme, c'est donc que le langage n'est pas le miroir de l'âme naturellement. Il est un outil pour exprimer l'âme, et sa manipulation doit être conforme à l'âme.

Dans ce concept conventionaliste, Erasme impose ainsi une morale au langage, de même que Hugues de saint Victor a imposé une morale sur le geste pour une raison similaire. D'après Erasme, si le langage ne reflète pas l'âme, il provoque le rire.

Il applique fidèlement cette théorie du langage sur le corps dans un petit traité intitulé *De civilitate morum perilium*, publié la première fois en 1530, et qui voit à travers le siècle un immense succès dans tout l'Europe occidentale. Ce petit traité « traduit un genre déterminé de comportement sociale », ce qui a

établie dans la culture occidentale une nouvelle civilisation bourgeoise, appelée par N. Elias[27] comme la *civilité érasmienne*. Avec Erasme, l' « attitude du corps, les gestes, les vêtements, l'expression du visage, tout le comportement extérieur » que le traité détaille est l'expression de l'homme dans son ensemble[28] » :

> « Quamquam autem externum illud corporis decorum ab animo bene composito proficiscitur, tamen incuria praeceptorum nonnunquam fieri videmus ut hanc interim gratiam in probis et eruditis hominibus desi deremus. » (Quoique le comportement extérieur découle d'une âme bien faite, il arrive parfois que, par manque de formation, on déplore l'absence complète de cette grâce chez des hommes honnêtes et cultivés[29].)

De même que pour la langue qui provoque le rire si elle ne reflète pas l'âme, le signe physique peut être une cause du rire, ce que recherche Rabelais avec l'épisode de Thaumaste et celui de Nazdecabre lorsqu'il décrit les gestes obscènes ou bouffons des personnages.

Conclusion

La sémiologie de la Renaissance s'appuie sur le concept aristotélicien du signe « comme un héritage massif[30] » du Moyen Age. Le concept voit une relation d'équivalence entre le signe et la chose et donc réfute la naturalité des langues post-babéliennes, parce que les concepts sont les mêmes alors que les langues ne sont plus les mêmes pour les désigner.

Or, la réforme intellectuelle s'est amorcée vers la fin du XVème siècle, et à l'époque tout commence à s'ébranler après tant de siècles statiques. Le mouvement humaniste fortement imprégné dans le néo-platonisme a apporté une atmosphère nouvelle dans le monde scolastique aristotélicien, figé depuis des siècles.

La redécouverte de Quintilien dans le domaine de la rhétorique encourage la

réhabilitation du concept de la langue naturelle. Sa théorie s'applique aussi sur le signe corporel en affirmant l'universalité du langage des gestes. Agrippa aussi, s'appuyant sur le signe inférentiel, conçoit la langue naturelle. Naturellement, le geste du rituel cabal se base sur la croyance d'une correspondance entre le signe et la chose.

En effet, nous constatons que la Renaissance est une période de la réforme sur tous les plans. Les systèmes médiévaux dans les domaines politiques et religieux font face aux changements fondamentaux. La construction de l'Etat royale a eu lieu au dépense de la chute de la noble féodale, gardien de l'Eglise affaiblie par la guerre de Cent ans. Cela permet au roi de se battre contre la première puissance politique au Moyan Age qu'est l'Eglise, qui à son tour devait faire face à la réforme qui finit par la division de l'Eglise entre les protestants et les catholiques.

La hiérarchie sociale subit aussi un changement radical : la disparition des chevaliers amène naturellement la disparition de la culture chevaleresque médiévale ; ensuite vient l'ascension de la classe bourgeoise, d'abord sur le plan économique, et ensuite sur le plan politique en s'intégrant dans la cour qui avait besoin de personnes avec éducation comme rédacteurs pour les administrations royales.

La Renaissance annonce ainsi le début de la prédominance de la classe bourgeoise qui continue à s'intensifier dans les siècles suivants. Concrétisée dans la *civilité érasmienne*, une nouvelle morale bourgeoise, contraignant le comportement physique, qui va se fusionner avec la culture curiale qui remplace la culture chevaleresque chez les nobles.

Au seuil de l'époque moderne, entouré ainsi par les mouvements des réformes sur tous les plans avec les nouvelles morales naissantes sur le corps, il est difficile de cerner la véritable position de Rabelais concernant la sémiotique du corps, d'autant plus que son raisonnement sur la sémiotique décrit dans l'œuvre semble être contradictoire.

La particularité de Rabelais est qu'il reconnait le libre-arbitre du langage, alors que pour le signe corporel il affirme la position cratylienne, à la différence des trois penseurs que nous avons présentés, qui sont cohérents dans l'application de leur sémiotique sur le signe corporel.

Pour répondre à cette contradiction, une thèse de F. Rigolot sur la sémiotique de Rabelais nous fournit une option compromettetuse de prétendre la coéxistance des deux positions[31] *cratylienne* et conventionaliste chez Rabelais, non pas comme sa position confirmée, mais dans sa création de la fiction.

Sa thèse est loin de nous satisfaire surtout que notre sujet ne traite que de la sémiotique du corps en particulier. En même temps, il est vrai qu'à partir des textes fictifs, il est presque impossible d'affirmer une pensée de l'auteur en tant que sa philosophie.

S'agissant de notre sujet, il est risqué d'affirmer naïvement que Rabelais est partisan du cratylisme du corps. Mais du moins, il ne serait pas impertinent de dire qu'un humaniste qu'est Rabelais trouve en corps de l'homme le soutient théorique du cratylisme, parce que le cratylisme a une affinité avec l'esprit humaniste dans le sens où la correspondance entre les signes et les choses comme l'épistème de la Renaissance admet sans condition le rapport naturel.

NOTES

(1) *Pantagruel,* ch. XVIII, p. 282. Toutes nos références aux œuvres de Rabelais se rapportent à l'édition de M. Huchon dans la collection de *la Pléiade*, Gallimard, 1994.

(2) La plupart des gestes décrits ne sont pas de purs non-sens.

(3) *Tiers Livre*, ch. XIX, p. 409-410.

(4) Le terme « arbitraire » paraît pour la première fois chez Rabelais. Voir M.-L. Demonet, *Les Voix du signe : Nature et origine du langage à la Renaissance.*, Paris, Honoré Champion, 1992, p. 9.

(5) M.-L. Demonet, *op. cit.*, p. 10. Elle affirme que la position de Rabelais « est annexé sans façon à la doctrine de Cratyle. », sous réserve que ce n'est que « pour les besoins de la fiction. » (*idem.*, p. 66).

(6) M. Ishigami-Iagolnitzer, « François Rabelais et l'esprit franciscain. Peut-on être à la fois humaniste et franciscain ? » dans *Etudes Rabelaisiennes,* t. XXII, p. 164.

(7) F. Rigolot souligne le risque de prendre littéralement les théories linguistiques dans l'œuvre de Rabelais comme les siennes. F. Rigolot, « Cratylisme et Pantagruélisme », dans les *Etudes Rabelaisiennes*, t. XIII, p. 115 : « Le problème n'est pas aisé puisque, dans cette œuvre multiple, l'humaniste qui s'exprime en théoricien du langage est doublé d'un conteur, praticien du langage, et que le discours du premier se trouve toujours englobé dans le discours du second ; autrement dit, il n'existe pas de philosophe qui parle dans l'œuvre *à découvert*, hors du manteau de la fiction. »

(8) M. Screech, *Rabelais,* traduit par M.-A. de Kisch, Paris, Gallimard, p.115.

(9) M.-L. Demonet, *op. cit.*, p. 308 : « Les années 1540 voient le nationalisme linguistique se développer sur une base conventionnaliste et produire en même temps de nouvelles théories sur les filiations. L'indépendance des langues [...] à l'égard des sciences qu'elles font connaître, l'arbitraire du signe linguistique rappelé par Pantagruel, et l'intégration de la nature du langage au domaine humain sont les traits les plus déterminants des idées linguistiques émises à cette époque. »

(10) Il semble que son intérêt pour le signe augmente aussi dans les années 1540, alors qu'il est plus approprié de croire que les années 1530 pour lui était consacrées dans les études des médecines pour recevoir le docteur en médecine à Montpellier en 1537.

(11) M.-L. Demonet, *op. cit.*

(12) *ibid.*, p. 9.

(13) S'agissant de la polyvalence du terme, le terme arbitraire est aussi trompeur. Voir M.-L. Demonet, *op. cit.*, p. 9 : « Ni en français, ni en latin, la notion ne comprend l'idée de hasard ou de caprice. L'arbitraire n'exclut pas la motivation, et nous sommes trompés par le sens actuel de l'adjectif français qui implique l'immotivation [...]. »

(14) M.-H. Prat, *Les mots du corps : un imaginaire lexical dans les tragiques d'Agrippa d'Aubigné*, Genève, Droz, 1996, p. 10-11. Pour le thème de l'analogie comme épistème de la Renaissance, voir M. Foucault, *Les mots et les choses,* 1966, ch. 2, « La prose du monde ».

(15) M. Jeanneret, *Le défi des signes*, Orléans, Paradigme, 1994, p. 21.

(16) Voir M. Jeanneret, « Commentaire de la fiction, fiction comme commentaire » dans *Le défi des signes*, p. 33-52.

(17) *ibid.*, p. 33 : « La glose qui, au Moyen Age, sert à dégager le sens moral, prend une alure plus technique, plus phiolologique. Au lieu d'imposer un déchiffrement

allégorique, le commentaire favorise l'intelligence du sens littéral ; il explique le texte dans sa différence, il en signale les ressources encyclopédiques et rhétoriques. Du coup, il change de nature. Il n'assigne plus à l'interprétation une méthode contraignante, mais cherche plutôt à outiller le lecteur afin qu'il entreprennent lui-même son propre commentaire. Jadis assujettie à la vérification d'un sens fixé à l'avance, la lecture devient plus problématique et plus productive. »

(18) M.-L. Demonet, *op. cit.*, p. 11, n° 17.

(19) *Ibid.*, p. 89.

(20) *Ibid.*, p. 271.

(21) *Ibid.*, p. 66.

(22) *Ibid.*, pp. 269-270. « La redécouverte de Quintilien a pu faire penser que pendant la période humaniste, la conception du langage était, de platement nominaliste, redevenue naturelle et vivante comme au temps des origines : effectivement, on peut lire chez Quintilien que « la parole (*sermo*) vient de la nature même des choses », ce qui semble annuler quinze siècles d'arbitraire du signe [...] l'une des grandes utopies de la rhétorique renaissante consiste à vouloir sortir de l'artifice et à devenir naturelle ; c'est chez Quintilien que l'on trouve les meilleurs arguments en faveur de l'anti-rhétorique ou discours naturel.».

(23) Quintilien, *Institution oratoire*, III, 2,1, traduit et cité par M.-L. Demonet, *op. cit.*, p. 269.

(24) Quintilien, *op. cit.*, XI, 3, 87 : « Ut in tanta per omnes gentes nationesque linguae diversitate hic mihi omnium hominum communis sermo videatur », cité par J.-C. Schmitt, dans la *Raison des gestes*, Paris, Gallimard, 1992, p. 42.

(25) H.C. Agrippa, *La Philosophie occulte*, L. I, ch. 69, pp. 195-196, cité par M.-L. Demonet, *op. cit.*, p. 249.

(26) Erasme, *Lingua, sive de lingua usu et abusu*, Bâle, 1525, éd. De Leyde, 1703, p. 691b, cité et traduit par M.-L. Demonet, *op. cit.*, p. 250.

(27) N. Elias, *La civilisation des mœurs*, trad. De l'allemand par Pierre Kamnitzer, Paris, Calmann-Lévy, 1973, 1997.

(28) N. Elias, *op. cit.*, p. 87.

(29) Cité et traduit par N. Elias, *op. cit.*, p. 87.

(30) M. Jeanneret, *op. cit.*, 1994, p. 91.

(31) F. Rigolot, *op. cit.*, p. 132 : « En réconciliant ces deux éléments, « mespris des choses fortuites » et « certaine gayeté d'esprit », Rabelais donne raison à Hermogène, et

en un sens à Jean Paris ; mais il fait aussi confiance à Cratyle et, en un sens, à Michel Foucault. Le Pantagruélisme apparaît alors comme le lieu où peuvent coexister, utopie du schizophrène, les deux Socrate et les deux Rabelais. »