
Vivre sa mondanité : le pari de la vertu Analyse rhétorique comparée de
**L'Introduction à la vie dévote de saint François de Sales (1608) et de L'Honnête
Homme ou l'Art de plaire à la cour de Nicolas Faret (1630)**

Auteur : Vandersmissen, Wendy

Promoteur(s) : Demoulin, Laurent

Faculté : Faculté de Philosophie et Lettres

Diplôme : Master en langues et lettres françaises et romanes, orientation générale, à finalité spécialisée en édition et métiers du livre

Année académique : 2022-2023

URI/URL : <http://hdl.handle.net/2268.2/18957>

Avertissement à l'attention des usagers :

Tous les documents placés en accès ouvert sur le site le site MatheO sont protégés par le droit d'auteur. Conformément aux principes énoncés par la "Budapest Open Access Initiative"(BOAI, 2002), l'utilisateur du site peut lire, télécharger, copier, transmettre, imprimer, chercher ou faire un lien vers le texte intégral de ces documents, les disséquer pour les indexer, s'en servir de données pour un logiciel, ou s'en servir à toute autre fin légale (ou prévue par la réglementation relative au droit d'auteur). Toute utilisation du document à des fins commerciales est strictement interdite.

Par ailleurs, l'utilisateur s'engage à respecter les droits moraux de l'auteur, principalement le droit à l'intégrité de l'oeuvre et le droit de paternité et ce dans toute utilisation que l'utilisateur entreprend. Ainsi, à titre d'exemple, lorsqu'il reproduira un document par extrait ou dans son intégralité, l'utilisateur citera de manière complète les sources telles que mentionnées ci-dessus. Toute utilisation non explicitement autorisée ci-avant (telle que par exemple, la modification du document ou son résumé) nécessite l'autorisation préalable et expresse des auteurs ou de leurs ayants droit.

Université de Liège
Langues et Littératures
françaises et romanes



Travail de fin d'études

Promoteur : monsieur L. Demoulin
Co-promotrice : madame F. Tilkin

Vivre sa mondanité : le pari de la vertu

Analyse rhétorique comparée de *l'Introduction à la vie dévote* de saint François de Sales (1608) et de *L'Honnête Homme ou l'Art de plaire à la cour* de Nicolas Faret (1630)

Wendy Vandersmissen
2022-2023

Remerciements

En premier lieu, je remercie infiniment madame Tilkin. Tout d'abord, pour s'être intéressée au sujet qui me tenait à cœur. Ensuite, pour la patience dont elle a fait preuve cette année et les encouragements qu'elle a su me prodiguer mois après mois. Enfin, pour sa relecture et ses judicieux conseils.

Je remercie également madame Boutier et monsieur Demoulin, qui me feront part, je n'en doute pas, de critiques constructives. En outre, je tiens à leur exprimer ici ma reconnaissance — comme à chacun des professeurs de ce cursus universitaire — pour les enseignements et la formation qu'ils m'ont prodigués. Je suis bien consciente de leur être principalement redevable de ce qu'il peut y avoir de bon dans ce mémoire.

Mes remerciements vont aussi à Jean-Baptiste Thibaux, à Marie-Noël Mons, à José Bertrand et à Srabanti Botterman pour leur relecture attentive.

Sommaire

Introduction	7
I. Problématique	8
II. Méthodologie	10
III. État de l'art	12
Partie 1. Contextualisation	17
I. Contexte politique	19
II. Contexte religieux	21
III. Vie mondaine, civilité et honnêteté	22
IV. Biographie des auteurs et présentation des œuvres	25
Partie 2. Analyse	37
Chapitre 1 : les preuves logiques	41
I. Les modalités de la communication	41
II. Scénographie	49
III. Paratopie	56
IV. Conclusion	58
Chapitre 2 : les preuves pathétiques	61
I. L'humilité et l'orgueil : mise au point terminologique	62
II. Les émotions dites	65
III. Les émotions auto-attribuées	68
IV. Les émotions étayées	71
V. Conclusion	85
Chapitre 3 : les preuves éthiques	87
I. Une image de moraliste	87
II. Une image de pédagogue	89
III. Une image de juge	92
IV. Une image d'érudit	94
V. Une image d'homme pieux	96
VI. Une image de héros	101
VII. Conclusion	102
Conclusion générale	105
Bibliographie	111

Introduction

*La vertu a mauvaise presse, le terme fait penser à du puritanisme dépassé*¹.

Un regard même superficiel sur l'évolution des mentalités durant ces dernières décennies suffit pour donner l'impression d'un amoindrissement progressif de la valeur accordée à la vertu. Pour s'interroger sur la notion de vertu, il faudrait remonter jusqu'à l'Antiquité et rencontrer des philosophes tels qu'Aristote, mais aussi des docteurs chrétiens (saint Augustin, saint Thomas d'Aquin), avant d'en arriver aux penseurs modernes (Kant, Descartes,) et contemporains (Rawls, Comte-Sponville). Ce dernier philosophe pose une question intéressante : quelle serait la plus importante des vertus²? Il envisage la politesse, raison pour laquelle nous avons entamé des recherches sur l'origine de celle-ci. D'après Emmanuel Bury, la théorisation de la politesse en France remonte aux manuels de civilité des XVI^e et XVII^e siècles³.

L'aube du XVII^e siècle est une période de grande transition très intéressante à étudier d'un point de vue littéraire, non seulement parce que la littérature reflète les changements de la société d'alors — naissance de l'individualisme et constitution des langues modernes, entre autres —, mais également du fait qu'elle subit, elle-même, de profondes transformations. D'un point de vue politico-religieux — ces deux aspects de la vie sociale étant intimement liés à l'époque —, la paix est enfin rétablie après les guerres de Religion, et la Contre-Réforme a fait renaître la ferveur religieuse. La royauté reprend en main les rôles de l'État et entend bien, désormais, contrôler tous les types de violence. Aspirant au calme, la société de cour désire l'élaboration de codes qui permettront de mieux vivre ensemble; la civilité s'impose. Progressivement, le code du savoir-vivre se précise grâce à plusieurs traités faisant suite aux traités humanistes de civilité élémentaire tel le *De civilitate morum puerilium* d'Érasme (1530)⁴. Les manuels de savoir-vivre faisaient partie intégrante du corpus constitué par les Belles-lettres à l'époque. Ainsi, même si leur objectif était de modifier les comportements grâce à un contenu, la forme n'était pas pour autant négligée. Déjà en vogue au XVI^e siècle, le genre se vulgarise et se francise au XVII^e siècle. De plus, il se spécialise.

1. MEYER, Michel, « L'Éthique selon la vertu : d'Aristote à Comte-Sponville », dans *Revue internationale de philosophie*, n° 258, 2011/4, p. 63.
2. *Ibid.*, p. 64.
3. BURY, Emmanuel, *Littérature et politesse. L'Invention de l'honnête homme. 1580–1750*, Paris, PUF, (coll. « Perspectives littéraires »), 1996, p. 6–7.
4. ELIAS, Norbert, *La Civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy (coll. « Pluriel »), 1973, p. 117–133.

*L'Honnête Homme ou l'Art de plaire à la cour*⁵, publié par Nicolas Faret en 1630, fut à l'origine d'une série de manuels plus spécifiques, dits « d'honnêteté ». Ce volume eut tant de succès, qu'il fut réédité cinq fois du vivant de l'auteur et dix fois dans le courant du siècle⁶. L'auteur y affirme, comme ses prédécesseurs étrangers, l'importance d'allier la vertu religieuse au mérite, ce qui n'est pas sans surprendre dans le contexte d'une cour française où l'ambition règne en maîtresse et où la dévotion, lorsqu'elle est présente, n'est bien souvent qu'apparente⁷. Il faut dire que, à la suite du Concile de Trente et grâce aux efforts de nombreux prêtres et théologiens pour lutter contre les attraites de la Réforme, la religion catholique connaissait un nouvel essor dans le royaume et se développait pour devenir ce qui est nommé aujourd'hui « la spiritualité à la française ». François de Sales, avec son *Introduction à la vie dévote* (1608), fut certainement celui dont la parole eut le plus de retentissement, avec cinq éditions contrôlées par l'auteur lui-même en dix ans et des traductions immédiates dans plusieurs langues européennes⁸. Lui aussi fit preuve d'une originalité en avance sur son temps en étant le premier à promouvoir avec tant de succès l'alliance entre dévotion et condition de laïc, lançant ainsi la mode des nombreux manuels de dévotion destinés aux civils, qui paraîtront dans les décennies suivantes. De plus, alors que Faret eut une influence certaine sur la langue française par son rôle d'académicien, Sales est, lui, considéré comme le père de l'esthétique de la douceur en prose française⁹.

I. PROBLÉMATIQUE

Les titres de ces deux œuvres — *Introduction à la vie dévote* et *L'Honnête Homme ou l'Art de plaire à la cour* — laissent supposer un contenu très différent. Cependant, en laissant de côté les exercices religieux de l'œuvre de Sales et en se concentrant sur la troisième partie de son ouvrage, consacrée aux conseils pour l'exercice pratique des vertus dans la vie quotidienne, de nombreux points communs avec l'œuvre de Faret peuvent être observés. En effet, les deux auteurs expliquent la manière de vivre dans un milieu dangereux, car corrupteur : la cour pour Faret, le monde au sens large pour Sales. Pour le

5. Dorénavant abrégé en « L'Honnête Homme ».

6. MAGENDIE, Maurice (éd.), « L'Honnête Homme ou l'Art de plaire à la cour » par Nicolas Faret [thèse de doctorat], Paris, PUF, 1925, p. III-VIII.

7. MAGENDIE, Maurice, *La Politesse mondaine et les Théories de l'honnêteté en France au XVII^e, de 1600 à 1660* (tome premier), Paris, Librairie Félix Alcan, 1925, p. 111–114.

8. MACKAY, B. (éd.), *Œuvres de saint François de Sales, évêque de Genève et docteur de l'Église*, t. 3, Annecy, J. Niérat, 1892, p. 21–23.

9. Voir MICHON, Hélène, « La suavité salésienne », dans BOULÈGUE, L.; JONES-DAVIES, M. et MALHOMME, F. (dir.), *La Douceur dans la pensée moderne. Esthétique et philosophie d'une notion*, p. 209–221.

premier, la vertu est la qualité principale ; il ne la mentionne qu'en début d'ouvrage, mais en soulignant toute son importance. Par la suite, il se concentre sur la critique des vices, en montrant à quel point ils nuisent aux objectifs du courtisan. Quant à Sales, il insiste à plusieurs reprises sur le fait que les pratiques extérieures qu'il conseille ne valent rien sans une vertu intérieure véritable. Il explique donc comment l'humilité, surtout, permet de se prémunir contre les vices, même en côtoyant le monde.

Parmi tous les vices et vertus considérés, la paire « humilité et orgueil » nous a donc semblé particulièrement mise en exergue. À propos de l'humilité, la philosophe Gaëtane Lamarche-Vadel affirme que

*L'humilité plus encore que toute autre disposition morale fait figure de faiblesse, de manque de combativité et témoigne même d'une incapacité à s'intégrer*¹⁰.

Pourtant, c'est une parfaite intégration que proposent Faret et Sales, au nom d'une même vision de la civilité et de la société en devenir ! Ces auteurs font le pari de la vertu et leurs œuvres, dont nous voulons croiser la lecture, nous confrontent à deux façons différentes d'atteindre le même objectif : convaincre les lecteurs de se comporter de manière vertueuse.

L'idée d'une lecture croisée de *l'Introduction à la vie dévote* et de *L'Honnête Homme*, unies par leur thématique et leur ambition, s'est imposée à nous pour éclairer ces œuvres tout en découvrant de nouvelles relations entre elles. Quant à la perspective, elle fut dictée par l'objectif même des œuvres étudiées. Puisqu'il s'agissait, pour Sales et Faret, de convaincre pour transformer les mœurs, notre analyse devait être rhétorique.

En tant que fondatrice de civilité, la langue acquiert une grande importance au XVII^e siècle. Il faut parvenir à mettre son opinion en avant sans blesser son interlocuteur, ce qui mène à une conception rhétorique de la communication¹¹. Pourtant, d'autre part, il faut considérer le fait qu'à l'époque, le renforcement du pouvoir royal restreint les effets de l'éloquence délibérative ; des accords ont été signés, et il n'est plus temps de vouloir s'y opposer¹². Voilà pourquoi nous nous sommes demandé quels étaient précisément les procédés rhétoriques mis en œuvre dans les ouvrages de nos auteurs pour convaincre leurs contemporains de pratiquer, dans le monde, les vertus, et particulièrement une vertu présentant, *a priori*, aussi peu d'attrait que l'humilité.

10. LAMARCHE-VADEL Gaëtane (dir.), *L'Humilité. La grandeur de l'infime*, Paris, Autrement (coll. « Séries morales » n° 8), 1992, p. 11.

11. BURY, *op. cit.*, p. 74.

12. CONTE, Sophie, « La rhétorique au XVII^e siècle : un règne contesté », dans *Modèles linguistiques* [en ligne], n° 58, 2008, p.112

II. MÉTHODOLOGIE

Selon Aristote, les preuves qu'un orateur emploie pour convaincre son auditoire s'appuient sur trois types d'éléments : la démonstration proposée par le discours (preuves relevant du logos, dites « logiques »); l'état d'âme des auditeurs (preuves relevant du pathos, dites « pathétiques »); le caractère de l'orateur (preuves relevant de l'éthos, dites « éthiques »)¹³. Il faut souligner le fait qu'au début du XVII^e siècle, un basculement s'observe en matière d'éloquence, comme le souligne Marc Fumaroli dans *L'Âge de l'éloquence*. Les premières décennies du siècle voient s'imposer un style chargé (le baroque, dit « asianique » à l'époque) mettant l'accent sur le pathos par des descriptions amples et ornées. C'est le retour des jésuites, en 1604, après une période d'exil, qui a imposé cette rhétorique des peintures et de l'imagination¹⁴. Mais à partir de 1625, Richelieu, en collaboration avec les robins¹⁵, travaillera à imposer son autorité en matière de langage officiel, préconisant un style plus simple : l'atticisme¹⁶, aujourd'hui appelé « classicisme », qui met plutôt l'accent sur les ressources de l'éthos et du logos. Évidemment, ces classifications sont théoriques, et les œuvres analysées mêlent les styles rhétoriques, comme les types de preuves.

Dans le cadre de ce travail, nous avons décidé de nous focaliser sur les ressources argumentatives, sans considérer les aspects relevant d'une rhétorique purement ornementative. Notre ambition est de fournir une analyse rhétorique d'après les typologies les plus récentes en la matière, en les appliquant à des œuvres anciennes, afin de les éclairer d'une manière novatrice. Nous avons donc décidé d'analyser chacun de ces types de ressources d'après les typologies proposées dans les ouvrages suivants : *L'Argumentation dans le discours* de Chaïm Perelman et Lucie Olbrechts-Tyteca¹⁷ (1988), *Les Émotions dans le discours* de Raphaël Micheli¹⁸ (2014) et *La Présentation de soi* de Ruth Amossy¹⁹ (2010).

13. ARISTOTE, « Rhétorique », dans Richard Bodéüs (éd.), *ARISTOTE. Œuvres*, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque de la Pléiade »), 2014, p. 706 [1356a].

14. FUMAROLI, Marc, *L'Âge de l'éloquence : rhétorique et « res literaria » de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Genève, Droz, 2002, p. 673–676.

15. Les nobles de robe, ou « robins », constituent un nouveau type de noblesse à l'époque. D'origine bourgeoise et occupant des fonctions administratives (justice, finance...), ils ont acquis un titre de noblesse par l'achat d'un office anoblissant. Ils sont, en général, très cultivés et très riches. SAUPIN, Guy, *La France à l'époque moderne*, Paris, Armand Colin, 2020, p. 48.

16. *Ibid.*, p. 683–684.

17. PERELMAN, Chaïm et OLBRECHTS-TYTECA, Lucie, *Traité de l'argumentation*, Éditions de l'université de Bruxelles, 1992 [1988].

18. MICHELI, Raphaël, *Les Émotions dans le discours. Modèles d'analyse, perspectives empiriques*, Louvain-la-Neuve, DeBoeck/Duculot (coll. « Champs linguistiques »), 2014.

19. AMOSSY, Ruth, *La Présentation de soi, Éthos et identité verbale*, Paris, PUF, 2010.

Nous n'avons tout d'abord appliqué les critères d'analyse proposés dans ces ouvrages qu'aux passages concernant explicitement l'humilité ou l'orgueil dans les textes étudiés : pour l'*Introduction à la vie dévote*, aux quatre chapitres consacrés à cette vertu d'humilité; pour *L'Honnête Homme*, à un chapitre où apparaît le terme « humilité » et à huit autres qui traitent, plus ou moins explicitement, de l'orgueil.

Au terme de cette première étape, nous avons vu qu'une analyse complète n'était ni envisageable ni pertinente. Nous avons donc interrogé les résultats obtenus d'après quatre des concepts d'analyse présentés par Maingueneau dans l'ouvrage *Le Discours littéraire*²⁰. Au départ, c'est le concept de paratopie qui nous avait intéressée, car il permettait d'expliquer l'inscription du caractère profondément innovant de Sales et Faret au sein de leurs œuvres. Mais les autres concepts ont également éveillé notre intérêt, car ils peuvent être appliqués aux manuels de comportement du XVII^e siècle, qui ont un statut particulier au sein du corpus littéraire d'après nos conceptions modernes. De plus, l'approche de Maingueneau est résolument socio-littéraire, ce qui nous semblait indispensable concernant des œuvres aussi dépendantes de leur contexte que les deux œuvres analysées. Enfin, la combinaison des concepts littéraires de Maingueneau avec des critères rhétoriques, outre qu'elle nous permettait de restreindre le nombre d'éléments à étudier — surtout ceux relevant du logos —, nous permettait également de ne pas bifurquer vers une analyse exclusivement linguistique.

Des concepts de Maingueneau, nous avons retenu les modalités de la communication, la scénographie et la paratopie, que nous avons respectivement croisés avec les critères de structure et de rapport avec le destinataire, avec le critère de hiérarchie et avec celui de valeur de Perelman et Olbrechts-Tyteca. Concernant le pathos, nous avons conservé la typologie de Micheli, distinguant trois types d'émotions. Même si nous avons analysé les émotions dites et montrées, ce sont surtout les émotions étayées qui ont retenu notre attention. Enfin, l'éthos est un élément dont l'importance est soulignée non seulement par Amossy, mais également par Maingueneau. Nous avons mené notre analyse en tenant compte de la distinction d'Aristote, reprise par Amossy, entre les trois aspects de l'éthos que sont l'*aretè*, l'*eúnoia* et la *prónesis*.

Restreinte à l'application de ces critères, l'analyse a pu, dans un troisième temps, être menée sur l'ensemble de *L'Honnête Homme* et de la troisième partie de l'*Introduction à*

20. MAINGENEAU, Dominique, *Le Discours littéraire. Paratopie et scène d'énonciation*, Armand Colin, Paris, 2004 [version numérique].

la vie dévote. Il faut cependant préciser que l'analyse des émotions étayées tiendra principalement compte des émotions servant à susciter l'humilité, cela afin d'éviter une trop grande dispersion.

La structure du travail reflètera la distinction entre les trois types de preuves rhétoriques. Après une partie contextualisante qui aura pour but de rappeler quelques éléments historiques importants ainsi que de présenter les auteurs et les œuvres sur lesquels nous avons travaillé, un premier chapitre traitera des preuves logiques, un deuxième des éléments de pathos et un troisième de l'éthos construit par les auteurs. Nous concluons l'étude en confrontant l'ensemble de ces éléments pour traiter de manière synthétique notre problématique de départ; nous souligneront particulièrement les liens entre les différents chapitres et envisagerons également quelques pistes qui pourraient aboutir à d'intéressants développements.

III. ÉTAT DE L'ART

Pour le texte de l'*Introduction à la vie dévote*, nous utilisons l'édition d'André Ravier²¹ (1905-1999), jésuite, docteur ès Lettres, philosophe et historien de la spiritualité²². Sur les vingt-sept ouvrages de sa plume, cinq sont consacrés à François de Sales, et autant à Jeanne de Chantal. De plus, il a collaboré à plusieurs autres éditions des œuvres du saint. Il peut donc être considéré comme un expert en la matière. Roger Devos (1927-1995) — prêtre, archiviste, historien et professeur spécialisé dans l'histoire religieuse et l'histoire de la Savoie²³ — a collaboré à l'édition. Ils ont choisi comme texte de base celui de l'édition de 1619 — probablement parce que Sales n'a eu de cesse d'améliorer son texte jusqu'alors — en indiquant les variantes « les plus significatives²⁴ » des quatre éditions précédentes ainsi que celles de deux manuscrits de l'édition princeps. Le choix d'une modernisation de l'orthographe et de la ponctuation²⁵ ôte à l'authenticité du texte en le mettant à la portée d'un public plus large. Par contre, la mention des sources de Sales, la définition de termes ou d'expressions dont l'usage a aujourd'hui disparu ou évolué, ainsi

21. SALES, François de, *Introduction à la vie dévote* [édition scientifique par André Ravier], Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque de la Pléiade »), 1969.

22. LARIVÉ, Marie, « André Ravier », sur le site *Parole et silence*, Sion, Éditions Parole et silence.

23. JOISTEN Alice, « Roger Devos (1927–1995) », dans *Le Monde alpin et rhodanien. Revue régionale d'ethnologie*, n°1, 1995, p. 85–88.

24. RAVIER, André, *SAINT FRANÇOIS DE SALES. Œuvres*, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque de la Pléiade »), 1969, p. 17.

25. L'éditeur explique avoir respecté, malgré ce choix de modernisation, le genre des substantifs, avoir maintenu certains accords qui ne sont plus conformes et avoir conservé certaines formes anciennes. *Ibid.*, p. CXXXIII.

que certaines explications d'ordre contextuel sont éminemment appréciables et démontrent une connaissance profonde de l'auteur qu'ils publient.

La vie de François de Sales a fait couler beaucoup d'encre; nous avons décidé de nous référer essentiellement à un travail de synthèse publié en 1944 par Francis Trochu sur la base des écrits de l'auteur, de onze biographies rédigées par des contemporains ayant connu le saint et des archives du procès de canonisation. Dans son compte rendu, Henry Drouot estime que cette biographie — adressée à un public catholique, mais très prudente quant aux faits miraculeux — est à la fois édifiante, complète et informée. De plus, il affirme que les informations présentées dans la partie concernant l'*Introduction à la vie dévote* sont « conformes aux ouvrages recommandables », soignées et correctement présentées. Enfin, il ne repère que deux erreurs de détail²⁶.

L'œuvre de François de Sales a fait l'objet de plusieurs recherches scientifiques²⁷, mais aucune, à notre connaissance, ne porte sur les procédés rhétoriques qui y sont utilisés.

Pour ce qui est de *L'Honnête Homme ou l'Art de plaire à la cour*, c'est l'édition réalisée par Maurice Magendie²⁸ (1889-1944) qui est ici utilisée. Docteur ès Lettres, spécialiste reconnu des théories de l'honnêteté au XVII^e siècle et de l'*Astrée* d'Honoré d'Urfé, c'est sur l'ouvrage de Faret qu'il présente une thèse complémentaire en 1925. Pour texte de base, il a choisi celui d'une édition de 1636, la dernière parue du vivant de Faret²⁹. Même s'il indique quelques variantes, elles ne concernent que l'expression, puisque « fixée dès le début, la teneur de l'ouvrage n'a pas varié³⁰ ». La plus grande partie de son introduction concerne les sources utilisées par Faret et, en apparat critique, il prend soin de repérer avec précision les passages du texte inspirés ou traduits d'autres œuvres, ainsi que les lieux communs auxquels il n'est pas possible d'attribuer de source précise. Enfin, il souligne l'apport incontestable de *L'Honnête Homme* à la littérature de son époque tout en critiquant également les défauts de l'œuvre.

Il y a bien peu de littérature détaillée au sujet de la vie de Nicolas Faret hormis un chapitre au sein d'un ouvrage de Napoléon-Maurice Bernardin, professeur et homme de

26. DROUOT, Henri, « Francis Trochu. "Saint François de Sales, évêque et prince de Genève, fondateur de la Visitation Sainte-Marie, docteur de l'Église (1567–1622)...", tome II : L'épiscopat (1602–1622)" [compte rendu] », dans *Revue d'histoire de l'Église de France*, t. 30, n°117, 1944, p. 112–115.

27. Citons, parmi d'autres : VINCENT, F., *Le Travail du style chez saint François de Sales*, Paris, Gabriel Beauchesne, 1923 — LEMAIRE Lemaire, Henri, *Les Images chez saint François de Sales*, Paris, A.-G. Nizet, 1962 — MURPHY, Ruth, *Saint François de Sales et la civilité chrétienne*, Paris, A.-G. Nizet, 1964.

28. FARET, Nicolas, *L'Honnête Homme ou l'Art de plaire à la cour* [édition scientifique par Maurice Magendie], Paris, PUF, 1925.

29. MAGENDIE, « *L'Honnête Homme ou l'Art de plaire à la cour* » par Nicolas Faret, *op. cit.*, p. IX.

30. *Ibid*, p. III.

lettres, portant sur six personnalités du XVII^e siècle : une cinquantaine de pages au format in-seize, dont la moitié concernent *L'Honnête Homme*. Le nom de Faret apparaît également à six reprises dans l'ouvrage de René Pintard sur le libertinage érudit³¹, que nous avons consulté avec beaucoup de précautions, car l'auteur ne dit pas d'où il tire les informations qu'il donne sur ce personnage.

Par notre travail, nous espérons contribuer aux recherches sur la constitution d'une civilité française par le biais de la littérature au XVII^e siècle. Ces recherches ont, principalement, été menées par le même Maurice Magendie, par Norbert Elias, et plus récemment, par Emmanuel Bury.

Dans sa thèse principale, *La Politesse mondaine et les Théories de l'honnêteté en France au XVII^e, de 1600 à 1660*, datant également de 1925, Magendie présente, par l'étude d'un vaste corpus, l'évolution des théories en matière de civilité durant la période qui nous intéresse. Il distingue la politesse mondaine, aristocratique, de l'honnêteté, plus bourgeoise et comportant des connotations morales. C'est cette distinction qui lui permet de déterminer les limites temporelles de sa recherche : à partir de 1660 et du règne de Louis XIV, c'est la civilité aristocratique qui l'emporte et définit l'honnêteté. Dans un compte rendu, René Bray applaudit à la sûreté des informations et à la prudence des conclusions de l'ouvrage, même s'il déplore le manque de structure et les répétitions dues à la volonté d'exhaustivité de l'auteur³². Seule la première partie de l'ouvrage nous intéresse. Elle s'arrête à la mort de Louis XIII (1643) et s'attache à une période caractérisée par la grossièreté des mœurs curiales et par la naissance des salons. Le corpus de l'auteur s'étend à tous les genres, allant des ouvrages de civilité élémentaire en latin aux manuels de comportement en passant par les romans et les pièces dramatiques. Même si le corpus est balisé de manière spatio-temporelle, l'auteur n'omet pas d'expliquer l'influence des auteurs anciens et étrangers. Deux chapitres entiers sont consacrés à *L'Honnête Homme* de Faret, que Magendie classe parmi les traités spécifiquement dédiés à la vie de cour. Au sein du chapitre traitant des ouvrages religieux, l'*Introduction à la vie dévote* figure, elle aussi, en bonne place. La doctrine y est fortement résumée, mais c'est le seul manuel de dévotion mentionné pour son influence sur les auteurs de romans catholiques. Il nous semble que notre travail peut, en partie et modestement, atténuer l'impression d'incohérence pointée par Magendie à

31. PINTARD, René, *Le Libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, Genève, Slatkine, 2000 [1943].

32. BRAY, René, « "La Politesse mondaine et les Théories de l'honnêteté en France au XVII^e siècle, de 1600 à 1660", de M. Magendie [compte rendu] », dans *Revue d'histoire littéraire de La France*, vol. 33, n° 2, 1926, p. 271–72.

propos de l'ouvrage de Faret, en expliquant à quoi elle peut être due. De plus, nous questionnerons les liens entre manuels religieux et traités de civilité, non seulement du point de vue du contenu, mais également de la forme.

La Civilisation des mœurs de Norbert Elias (1897-1990) — écrivain, enseignant et sociologue britannico-allemand — est la traduction d'une œuvre à l'origine rédigée en allemand et publiée en 1939. Elias y souligne la continuité entre courtoisie médiévale et civilité ainsi que le rapport entre civilité et vertu. Il insiste sur l'importance de chacun des membres du corps social dans la constitution de cette civilité, notamment par l'intégration des bourgeois dans les milieux curiaux au XVII^e siècle. L'originalité de l'ouvrage, pour l'époque, vient du fait de lier l'auto-contrainte aux obligations sociales et aux interrelations humaines. D'après l'ouvrage de Bonny, Neveu et Queiroz, l'intérêt principal de cet ouvrage d'Elias est de présenter « une étude fine des processus et institutions par lesquels le contrôle des affects, de la violence, l'essor de dispositions réflexives et calculatrices se trouvent intériorisés, incorporés par les "civilisés"³³ ». Le cadre théorique élaboré par Elias permettrait, en outre, de dépasser les oppositions entre les différents champs d'étude. Néanmoins, les auteurs reprochent à Elias une sous-estimation du rôle de la religion ainsi que certains raccourcis historiques³⁴. En regard de ces critiques, notre travail aura pour intérêt principal de chercher à rendre compte de l'importance des statuts sociaux des auteurs et de l'influence de la religion sur les manuels de comportement au XVII^e siècle.

L'hypothèse d'Emmanuel Bury est que les Belles-lettres antiques ont déterminé le rôle de la littérature dans le champ de la morale et du savoir à l'époque moderne. Par son ouvrage *Littérature et politesse*, il cherche à comprendre la manière dont la littérature antique était située dans la *paideia* (ensemble de savoirs fondés sur la littérature) moderne et particulièrement dans les ouvrages consacrés à la civilisation de l'homme en France. Il commence par considérer la conciliation entre le christianisme et la philosophie antique. Les références à saint François de Sales sont présentes, mais seulement en tant que points de comparaison ou qu'influence. Il souligne l'importance de la classification selon vices et vertus au XVII^e siècle, tout comme celle de la notion de *decorum*³⁵. Les informations sur *L'Honnête Homme* sont nombreuses et sont présentées selon une perspective différente que celle qu'adopte Magendie : l'approche est plus socio-littéraire et plus centrée

33. BONNY, Y.; NEVEU, E. et QUEIROZ, J.-M., « Introduction », dans *Norbert Elias et la théorie de la civilisation : lectures et critiques*, Presses universitaires de Rennes, 2003, p. 18.

34. *Ibid.*, p. 25-26.

35. BURY, *op. cit.*, p. 44.

sur l'influence de la rhétorique, car elle envisage mieux l'aspect performatif de la parole écrite. Il faut cependant regretter l'absence totale de liens avec l'aspect religieux dans ce chapitre. Selon Roger Zuber, le mérite de cette synthèse très dense est de considérer la fonction littéraire comme héritière du processus de civilisation des mœurs, avec beaucoup de justesse et une grande ampleur de vues³⁶. Nous y ferons référence à plusieurs reprises, parfois pour nuancer certains propos émis par Bury.

36. ZUBER, Roger, « Le “Discours de la retraite au XVII^e siècle. Loin du monde et du bruit”; “Littérature et politesse. L'Invention de l'honnête homme” (1580–1750), de B. Beugnot & E. Bury » [compte rendu], dans *Revue d'histoire littéraire de La France*, 97(2), p. 323–325.

Partie 1

Contextualisation

Comme nous l'avons signalé dans l'introduction, les manuels de civilité du XVII^e ne peuvent être pleinement compris qu'en situant leurs auteurs au sein de leur société contemporaine, dont ils cherchent à modeler les mœurs, et en fonction des événements historiques qu'ils vivent et auxquels ils réagissent.

Le début du XVII^e siècle est une époque transitoire qui connaît de grands bouleversements ou, du moins, qui en voit les prémices. Bien entendu, ces changements ne font pas rupture avec le passé, mais s'expliquent par lui. Il est donc important de rappeler quelques événements dont la France fut le théâtre, dans la seconde moitié du XVI^e siècle, avant d'envisager le contexte plus spécifique à l'époque où Sales et Faret vécurent et écrivirent.

I. CONTEXTE POLITIQUE

Suite à la mort d'Henri II, en 1559, trois jeunes rois se succèdent rapidement sur le trône de France. En réalité, c'est surtout leur mère, Catherine de Médicis, qui assume la charge d'une impasse religieuse qui oppose principalement des catholiques à des calvinistes. La reine mère propose la tolérance et la liberté de culte en dehors de Paris, solution qui ne satisfait aucun des partis, car tous veulent l'unité religieuse du royaume. S'ensuivent huit guerres, qui mettent le pays à feu et à sang sur une période de trente-six ans¹. La dernière de ces guerres est dite « des trois Henri » d'après le prénom des trois hommes prétendant au trône. Un seul, le protestant, Henri de Navarre, survivra². Soucieux d'apaiser les tensions, il opte pour les compromis, abjure sa foi et est sacré en 1594, au détriment du duc de Savoie³, Charles-Emmanuel I^{er}, qui avait sollicité d'être reconnu roi par le parlement en tant que petit-fils de François I^{er}⁴.

Quatre ans plus tard, Henri IV signe l'édit de Nantes, confirmant une politique de tolérance à l'égard des protestants, autorisés à jouir de certaines libertés religieuses, civiles et politiques à l'intérieur de certains territoires, sans pour autant pouvoir prétendre à l'égalité avec les membres catholiques du royaume. La même année, il signe également la paix de Vervins avec Philippe II et Charles-Emmanuel I^{er}. Ce dernier n'avait cessé de comploter contre lui et il poursuit ses intrigues. La Savoie est envahie et occupée par la France en 1600; Henri dépouille le territoire de plusieurs de ses comtés en imposant au duc le traité de Lyon l'année suivante. Dans la suite, le duc se rapprochera tantôt de la France,

1. SAUPIN, Guy, *op. cit.*

2. *Ibid.*, p. 157.

3. La Savoie, territoire convoité par tous les grands princes belligérants d'Europe, était alors le plus grand des états italiens.

4. RAVIER, *op. cit.*, p. XIII.

tantôt de l'Espagne, selon les avantages qu'il espère en tirer, jusqu'au mariage de son fils avec une sœur de Louis XIII en 1619. Malgré un statut politique variable, la Savoie est toujours demeurée un territoire de culture française et de religion catholique — à l'exception de la ville de Genève et du comté de Chablais, passés sous contrôle protestant⁵.

Henri IV, lui, est assassiné par un extrémiste catholique en 1610, après avoir entrepris le redressement économique du royaume — notamment en instituant la taxe Paulette pour une transmission héréditaire des offices — et fait progresser l'absolutisme par une intense propagande⁶. Marie de Médicis prend alors la régence du royaume, ce qui laisse la porte ouverte aux contestations des Grands. Ceux-ci réclament particulièrement la suppression de la vénalité des offices. En 1617, Louis XIII retire, de force, le pouvoir des mains de sa mère. Cependant, confronté au soulèvement protestant de la Rochelle dès 1621, il prend conscience qu'il a besoin d'un ministre fidèle et d'un fort tempérament pour gérer les affaires courantes et le conseiller. Il choisit le cardinal de Richelieu, bien que ce dernier ait été auparavant du parti de Marie⁷.

À partir de 1624, Richelieu, prélat ambitieux, appliquera son énergie à affermir le pouvoir royal contre deux ennemis : les Habsbourg et les protestants. En 1628, l'édit de Nîmes supprime les privilèges militaires et politiques des protestants. Concernant la guerre de Trente Ans en cours, la France prend part au conflit en s'opposant à l'Espagne à partir de 1635. En effet, l'opinion de Richelieu à ce sujet n'acquiert du poids qu'après la journée des Dupes, le 11 novembre 1630, lors de laquelle le roi confirme le cardinal dans ses fonctions et renvoie ses adversaires. Quant aux nobles de sang, le cardinal veut les faire taire en redistribuant des charges, notamment domestiques, tout en laissant celles de conseil à la noblesse de robe. Le favoritisme de Richelieu envers son propre réseau est évidemment critiqué⁸.

Il faut savoir que, grâce à des théoriciens de l'absolutisme et des légistes, le XVII^e siècle a vu la monarchie sacralisée et la représentation de la personne royale passer de « lieutenant de Dieu » à « image de Dieu », ce qui lui confère une autorité ultime⁹. Cette autorité, très lourde à assumer, est la raison pour laquelle le roi a besoin de conseils et s'appuie sur ses favoris. Mais, en période d'absolutisme surtout, la compétence et le loyalisme surpassent la naissance. En effet, à l'époque, la noblesse était constituée des Grands de haute naissance, des nobles de tradition militaire, des robins et des gentilhommes de province.

5. *Ibid.*, p. XIV.

6. SAUPIN, *op. cit.*, p. 158.

7. *Ibid.*, p. 160–161 et p. 223.

8. *Ibid.*, p. 161–162.

9. *Ibid.*, p. 74–75.

Il y avait un mouvement incessant entre les déchéances de nobles ruinés, amenés à déroger, et l'intégration de nouveaux lignages sur la base de leurs richesses et de leurs mérites¹⁰. La compétition à la cour était donc très forte, chacun essayant d'instaurer une relation de confiance avec le roi afin d'obtenir un rôle politique. Les courtisans devaient sans cesse contrer les manœuvres de leurs adversaires et s'adapter à la faveur royale fluctuante¹¹.

II. CONTEXTE RELIGIEUX

Le XVI^e siècle fut un siècle de grands bouleversements spirituels. Face aux dérèglements de l'Église, le peuple commence à chercher des réponses personnelles à la question du salut. Prenant conscience du problème, la papauté tente des premières réformes, notamment à la suite du cinquième concile de Latran (1512-1517). Cependant, des enjeux politiques et le manque de formation du clergé sont deux facteurs qui expliquent un échec généralisé, sauf en Espagne¹².

En France, la vitalité religieuse trouvera donc à s'assouvir, de manière individuelle, tantôt dans l'humanisme dévot — courant caractérisé par sa douceur, plus pratique et populaire que l'humanisme chrétien, qui se concentre sur les vérités catholiques les plus épanouissantes pour l'homme¹³ —, tantôt dans les courants protestants comme le calvinisme, le luthéranisme, l'anabaptisme..., que l'Église se met à condamner, par le biais des universités et de l'inquisition romaine. En 1540, le pape Paul III approuve l'ordre des Jésuites, créé par Ignace de Loyola. De plus, il ouvre, à Trente, en 1545, le concile réclamé depuis longtemps par tous. Suspendu en 1547, ce concile se poursuit à Bologne, de 1547 à 1549, puis se tint de nouveau à Trente en 1551-1552 et en 1562-1563. Ses décrets furent approuvés par Pie IV en janvier 1564¹⁴.

Le concile de Trente fut de la plus haute importance pour l'histoire du catholicisme. D'un point de vue dogmatique, il fixe le contenu de la foi jusqu'au concile Vatican I. La doctrine traditionnelle est réaffirmée, notamment dans le *Catéchisme* qui paraît en 1566. Aucune concession n'est faite aux idées réformées. D'un point de vue pastoral, il est rappelé que les évêques sont successeurs des apôtres, et leurs devoirs sont définis, tout comme ceux des prêtres d'ailleurs. Quant aux ordres religieux, ils doivent restaurer une stricte

10. *Ibid.*, p. 45–48.

11. *Ibid.*, p. 84 et 100.

12. BENNASSAR, Bartolomé et JACQUART, Jean, *Le XVI^e siècle*, Paris, Armand Colin, 2020 [1972], p. 130–134.

13. BREMOND, H., *Histoire littéraire du sentiment religieux en France. L'humanisme dévot* (t. 1), Grenoble, Jérôme Millon, 2006, p. 11.

14. BENNASSAR et JACQUART, *op. cit.*, p. 137–166.

observance de la règle. Il faudra cependant longtemps avant que les effets de ce concile puissent être observés¹⁵.

Pourtant, les plus fervents — aussi bien religieux que laïcs — se mettent à l'œuvre, de sorte que les statistiques montrent un grand élan religieux au début du XVII^e siècle¹⁶. À la suite des guerres, la défense de la foi « favorise l'épanouissement d'une brillante spiritualité catholique française justifiant la formule de "siècle des saints"¹⁷ ». La quête de sainteté saisit les élites, qui servent d'exemple pour le reste de la population. De nombreux couvents et confréries de toutes sortes sont créés; les pratiques de masse se généralisent¹⁸. L'Église veut transformer les mœurs, notamment en ranimant la crainte de l'enfer. Elle mise sur l'enseignement, mais malgré l'appel du concile de Trente pour un retour à la gravité du sacerdoce et à la simplicité du langage chrétien dans les sermons, ces derniers sont envahis d'érudition profane, de vulgarité et de violence¹⁹.

En dépit des efforts de l'Église, l'impiété n'a pas disparu. Les querelles entre docteurs chrétiens ont fait germer le scepticisme de la population quant à l'existence d'une vérité unique. Après tout, si la religion mène à s'entretuer, peut-être est-elle néfaste²⁰. La cour ne représente pas un exemple de piété sous Henri IV, ni même sous Louis XIII, roi d'une dévotion superstitieuse, souvent absent pour des raisons militaires. Cela change, pourtant, lorsque Richelieu tente d'établir une certaine discipline religieuse. Théophile Viau est exilé pour mœurs indignes en 1619. C'est alors que des libertins se déclarent publiquement. Un combat ouvert commence. Dorénavant, il faudra s'affirmer ouvertement croyant ou athée. Bien entendu, se dire croyant n'empêchera pas de poursuivre certaines activités osées à couvert, surtout sous la protection de Richelieu lui-même²¹.

III. VIE MONDAINE, CIVILITÉ ET HONNÊTÉTÉ

Les efforts de Richelieu pour redresser une morale déviante ne sont pas sans s'inscrire dans le processus de civilisation des mœurs.

Au départ, les guerres de religion avaient donné naissance à un individualisme incompatible avec la vie mondaine. De plus, Sully, le ministre des finances d'Henri IV, voulait

15. *Ibid.*, p. 167–168.

16. SAUPIN, *op. cit.*, p. 66.

17. *Ibid.*, p. 71.

18. *Ibid.*, p. 67–68.

19. TROCHU, *op. cit.*, t. 1, p. 114 et 124.

20. PINTARD, René, *Le Libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, Genève, Slatkine, 2000 [1943], p. 5.

21. *Ibid.*, p. 7 et p. 31.

réduire autant que possible les mondanités²². Les courtisans étaient de nature violente et emportée. Il y avait de nombreuses bagarres pour des questions de préséance, et le duel était devenu monnaie courante. Interdit par une ordonnance de 1609, il reprendra pourtant sous la Régence²³. Les exercices corporels étaient encouragés par le roi en prévision d'une guerre, mais au détriment des préoccupations intellectuelles²⁴.

Cependant, une portion de la cour en quête de culture se réunissait autour de Marguerite de Valois, qui encourageait les lettres italiennes et particulièrement le *Corteggiano*²⁵ et le *Galateo*²⁶, traités italiens faisant l'éloge de la vie curiale²⁷. D'autre part, la vie mondaine avait repris hors de la cour. Les premiers salons furent tenus par des gens qui avaient connu la cour des Valois. S'y rencontraient bon ton, galanterie, esprit, conversation, recherche de l'approbation et de l'estime, réserve et décence. Le plus connu est celui que la marquise de Rambouillet tint, dès 1608, dans son hôtel. La marquise, pieuse, vertueuse et talentueuse, s'intéressait à tout et poussa petit à petit la noblesse à vouloir se cultiver, notamment en invitant des lettrés comme Malherbe, Voiture ou Pierre Corneille. Chez elle, étaient privilégiées la grâce naturelle à l'affectation, la courtoisie médiévale aux plaisirs sensuels, la galanterie publique aux amours privées²⁸.

Sous Louis XIII, les festivités reparurent à la cour²⁹. Louis, austère, voulut imposer la décence à ses courtisans³⁰. Comme nous l'avons dit, c'est à Richelieu qu'incomba cette tâche. Il façonna l'aristocratie afin de lui faire accepter les contraintes de la bienséance³¹. Aspirant de plus en plus au calme, la société de cour élaborait, petit à petit, des codes qui permettraient de mieux vivre ensemble; la civilité s'imposa. Les hommes cherchèrent consciemment à se modeler en tenant compte de la délicatesse féminine. La bienséance exigeait la répression des instincts. Son élément principal était la mesure, qui s'oppose à tout excès³². Une attention particulière est portée à la conversation, conception idéale de l'art de vivre ensemble. Remplaçant peu à peu le style baroque grâce aux préceptes de

22. MAGENDIE, *La Politesse mondaine* [...], *op. cit.*, p. 1–8.

23. *Ibid.*, p. 63–68.

24. *Ibid.*, p. 70.

25. *Il Corteggiano*, de Baldassare Castiglione (Venise, 1528).

26. *Il Galateo, ovvero de' costumi*, de Giovanni della Casa (Venise, 1558).

27. BURY, *op. cit.*, p. 67.

28. MAGENDIE, *La Politesse mondaine* [...], *op. cit.*, p. 120–133.

29. *Ibid.*, p. 12–14.

30. *Ibid.*, p. 15–20.

31. *Ibid.*, p. 26.

32. *Ibid.*, p. 144–145.

l'Académie, le classicisme devient à la fois la marque du bon style et de la civilité. Ceux qui brouillent le langage font preuve d'un manque de goût et d'une absence de sociabilité³³.

Progressivement, ce code du savoir-vivre se précise grâce à plusieurs traités faisant suite aux traités humanistes de civilité élémentaire tel le *De civilitate morum puerilium* d'Érasme (1530)³⁴. En France, les traités seront écrits par des bourgeois ou des petits nobles d'expérience insuffisante, des « écrivains-pédagogues », liés à la promotion de nouveaux savoirs et à l'invention d'un nouveau champ social, puisque leurs traités, destinés à éduquer l'élite nobiliaire, étaient diffusés dans la haute bourgeoisie³⁵. En effet, s'inspirant des traités italiens ainsi que des auteurs antiques, ils définissent le parfait gentilhomme en le pourvoyant des qualités aristocratiques traditionnelles (courage, honneur, adresse...), mais lui donnent également la possibilité d'acquérir de la noblesse par l'étude et le mérite moral³⁶. Cette combinaison a pour conséquence d'estomper les différences de mœurs existant auparavant entre la noblesse de cour et la noblesse de robe : les membres de chacune de ces classes sociales tenteront d'acquérir les qualités de l'autre, atteignant ainsi une civilité qui sera commune à tous les membres de la couche dominante³⁷.

Néanmoins, la notion d'« honnêteté » reste à distinguer de celle de « civilité ». La définition de l'honnête homme est variable au XVII^e siècle. De manière générale, l'honnêteté est le degré suprême de perfection, accordé à un homme accompli en toutes sortes de qualités et de vertus. Les magistrats, les prêtres et les bourgeois insistent sur l'aspect moral, tandis que pour les écrivains, l'honnêteté est relative à l'esprit, au jugement et au savoir. Cependant, c'est l'acception mondaine, imposée par les nobles, qui domine : il s'agit de briller par la conversation et la galanterie³⁸. En guise de synthèse, il faut retenir que la civilité est une contrainte momentanée récompensée immédiatement ; l'honnêteté est un effort permanent, comprenant la civilité, rarement récompensé matériellement³⁹.

Cette description du contexte général permet de se rendre compte à quel point la société du début du XVII^e est en plein renouvellement. Une nouvelle lignée est au pouvoir et doit unifier et redresser un royaume déchiré. Elle s'appuie, pour ce faire, sur une classe émergente : la bourgeoisie. Il faut former cette nouvelle élite, ainsi que réformer l'ancienne, ce

33. BURY, *op. cit.*, p. 73–74.

34. ELIAS, *La Civilisation des mœurs*, *op. cit.*, p. 117–133.

35. BURY, *op. cit.*, p. 46.

36. ELIAS, *La Civilisation des mœurs*, *op. cit.*, p. 63 et 123.

37. *Ibid.*, p. 67

38. MAGENDIE, *La Politesse mondaine [...]*, *op. cit.*, p. 467–469.

39. *Ibid.*, p. 412.

à quoi sont invités à participer les auteurs. Il est remarquable que l'Église ait exactement le même objectif; elle vise, cependant un public beaucoup plus large.

IV. BIOGRAPHIE DES AUTEURS ET PRÉSENTATION DES ŒUVRES

Le parcours personnel de nos auteurs, tout comme la genèse de leur acte d'énonciation littéraire, influencent les procédés rhétoriques utilisés. Parmi les informations existantes — surtout concernant saint François et l'*Introduction à la vie dévote* —, nous nous limitons à présenter celles qui sont en lien avec les critères d'analyse retenus. Quant aux indications concernant la réception de leurs œuvres, elles permettent d'estimer l'impact des auteurs sur leurs contemporains, même si cela ne prouve en rien leur efficacité en matière de persuasion. Les informations présentées dans cette partie seront, de nouveau, évoquées brièvement lors de la présentation des résultats d'analyse, lorsque cela s'avérera utile. Grâce à l'analyse rhétorique, nous pourrions les confirmer, ou les nuancer. D'autre part, nous serons en mesure de les compléter.

I. François de Sales

François de Sales est né à Thorens, le 21 août 1567, dans une vieille famille noble catholique de Savoie. Il est l'aîné de six frères et sœurs. Dès sa prime enfance, il reçoit une éducation pieuse : après avoir appris les rudiments à l'école de La Roche, il fait ses humanités au collège d'Annecy (clergé séculier), d'où il sort avec une maîtrise parfaite des Belles-lettres et du latin en 1582. Deux ans plus tard, il entre à l'université de Paris où il obtient son baccalauréat en rhétorique au collège jésuite de Clermont (le plus pieux) avant d'entamer une licence en philosophie. Finalement, il termine ses études par un doctorat en droit et théologie à l'université de Padoue, obtenu en 1591. Durant ce séjour en Italie, il rédige son *Règlement de vie*, où il affirme son mépris des vices et son admiration de la vertu et de la raison (en tant que grâce de Dieu). Il y liste des règles à suivre lors des rencontres et des conversations, peignant déjà une image de l'honnête homme⁴⁰.

De retour en Savoie, malgré son désir d'être prêtre, il obéit à son père en acceptant de devenir avocat du Sénat de Chambéry, mais il refuse de se fiancer. En 1593, il devient chanoine d'Annecy, renonce à son droit d'aînesse ainsi qu'à son titre et accepte la prévôté de Genève. La même année, il reçoit les quatre ordres mineurs et est promu au sous-diaconat puis au diaconat. En 1594, il s'engage de tout cœur à reconvertir au catholicisme

40. TROCHU, *op. cit.*, t. 1, p. 165–173.

le Chablais, alors sous contrôle protestant. Durant cette période, il écrit *Les Controverses*, inaugurant ainsi l’apostolat par la presse, et la *Défense de l’Estendart de la sainte Croix*. Ses sermons se distinguent de ceux de son temps. Alors que les autres obscurcissaient les notions simples par trop d’érudition, des citations latines, des pointes et des calembours, François montre une doctrine sûre, un exposé clair, de l’à-propos, du zèle, de l’imagination, mais aussi beaucoup de vigueur et d’autorité⁴¹. Pour pouvoir convertir les âmes, il étudie les écrits de Pères, les recueils du Concile de Trente, des théologiens, des exégètes, des moralistes (Joinville, Commines), des historiens (Érasme, Montaigne), mais aussi des protestants (de Bèze, Marot)⁴². Il compte axer son propos sur l’amour et non sur la crainte. Il parle patois pour instruire les campagnards⁴³.

En 1602, en récompense de son zèle et de sa vertu, il est intronisé en tant qu’évêque de Genève, capitale notoire du protestantisme. Sales doit donc exercer ses fonctions à Annecy. La fonction principale d’un évêque est la prédication. Ses brouillons mélangent le latin et le français. Son application des textes sacrés est neuve et lumineuse; il n’hésite pas à les alléger pour souligner certaines vérités. Son langage est celui de l’autorité et de la tendresse paternelle. Son style est simple et il réalise des démonstrations concrètes, montrant, par exemple, comment prier le chapelet. Sa psychologie des foules est très fine⁴⁴.

En 1606, François développe un projet avec Antoine Favre, père de Vaugelas : réunir les lettrés et maîtres d’atelier d’Annecy en une académie dite « florimontane » (du latin *flori montani*) sur le modèle des académies italiennes et de l’Académie des Valois de Paris. Leur objectif était, par la réunion des personnes pieuses et doctes, d’encourager les activités intellectuelles afin de protéger les plus jeunes face aux courants idéologiques protestants qui circulaient alors⁴⁵. Honoré d’Urfé, ami de Favre, y viendra. Les séances débutent dès l’hiver. Ils y lisent des auteurs antiques ou spirituels ainsi que leurs propres productions (hymnes, cantiques, poèmes, théâtre). François y est déclaré « meilleur écrivain de langue française ». À cette époque, il possède déjà sa grammaire et son lexique. Il ne défend le beau qu’en tant qu’utile au bien et prône la nécessité d’un style correct, agréable, d’une élégance discrète. Cette académie se dissoudra lors du départ de Favre pour Chambéry⁴⁶.

41. *Ibid.*, p. 274–275.

42. *Ibid.*, p. 280 et 340.

43. *Ibid.*, p. 283–285.

44. *Ibid.*, t. 2, p. 17–18.

45. RAVIER, *op. cit.*, p. XLVIII.

46. TROCHU, *op. cit.*, p. 231–239. À noter que l’académie fut recréée, à Annecy, en 1852.

Les qualités personnelles de François, tout comme sa haute naissance, font de lui un précieux diplomate pour l'Église. Dès 1602, il est envoyé à Paris afin de traiter avec Henri IV. Entre 1612 et 1619, il conseille le pape quant à l'attitude à tenir envers Louis XIII, il visite le duc de Savoie pour traiter de la décadence de l'enseignement, il retourne à Paris pour discuter du mariage de la sœur de Louis XIII et rencontre Richelieu, alors évêque, à Tours. Lors de toutes ces missions, il est admiré pour ses sermons, recherché pour sa direction, et il refuse des offres de séjour dans les plus hautes sphères de la société. Il préfère consacrer le peu de temps qu'il peut trouver à la rédaction de ce qu'il considère comme son chef-d'œuvre : *Le Traité de l'amour de Dieu*, qu'il fera paraître en 1616.

Il meurt le 28 septembre 1622, d'une hémorragie cérébrale, à Lyon⁴⁷. Il sera béatifié le 28 décembre 1661, et Pie IX le déclarera dix-neuvième Docteur de l'Église en 1877⁴⁸. Saint François de Sales est généralement considéré aujourd'hui comme l'auteur spirituel ayant préparé l'essor du laïcat qui caractérise le renouveau chrétien au XVII^e siècle. En effet, il est le premier à résoudre le paradoxe entre dévotion et laïcat en mettant la piété à la portée de tous, et pas seulement des religieux. Sa doctrine est rigoureuse, mais son ton est cordial. Il dénonce surtout les méfaits de l'amour-propre et de la vanité mondaine. Son intelligence de l'humanité le rend encore très actuel⁴⁹.

a. L'Introduction à la vie dévote

Lors de sa mission à Paris en 1602, François prêche le Carême dans la chapelle de la reine. Il touche profondément les cœurs des mondains par sa douceur et son amour⁵⁰. Le roi Henri lui-même aurait voulu le retenir. Il rencontre de nobles dévotes et des bourgeoises tendant à la perfection (Mlle Acarie, Mme de Bérulle...)⁵¹, avec lesquelles il continuera de communiquer après son retour en Savoie⁵². François réalise la lacune causée par l'absence d'un traité d'application des principes de dévotion à toutes les positions sociales⁵³. La France se ressaisissait dans sa foi. L'édit de Rouen (1597) avait permis la réouverture des collèges jésuites. Des congrégations instruisaient les campagnes; des missionnaires se répandaient. Certains, lassés des contradictions des calvinistes, des moqueries

47. *Ibid.*, p. 682–683.

48. *Ibid.*, p. 727–738.

49. ZUBER, Roger et FUMAROLI, Marc, *Dictionnaire de littérature française du XVII^e siècle*, Paris, Quadrige/PUF, 1994, p. 167–168.

50. TROCHU, *op. cit.*, t. 1, p. 648–650.

51. *Ibid.*, p. 668.

52. *Ibid.*, p. 675.

53. MACKAY, *op. cit.*, p. 16.

de Rabelais et du scepticisme de Montaigne, voulaient revenir à une pratique sérieuse. Jusque-là, il n'y avait que des livres comme *L'Imitation de Jésus-Christ* ou *Le Combat spirituel*, destinés aux religieux⁵⁴.

En 1604, Jacqueline Coste, une femme du peuple, prouve à François qu'il n'y a pas de condition qui empêche la pratique de la dévotion si on en a la volonté⁵⁵. La même année, à la suite d'un voyage à Dijon et de sa rencontre avec Jeanne de Chantal⁵⁶ et d'autres dames, il entame sa « direction salésienne » par une correspondance, où l'on trouve déjà les idées de *l'Introduction à la vie dévote*⁵⁷. La nécessité de direction n'avait pas encore été affirmée, mais elle était recommandée et pratiquée (surtout dans les monastères) par Thérèse d'Avila, Ignace de Loyola, Philippe Néri... En la soutenant, François réagit peut-être aux théories de l'inspiration individuelle des humanistes chrétiens et des protestants. Il insiste sur l'obéissance et la soumission. L'attitude qu'il recommande envers son directeur est traditionnelle en ce qui concerne le respect et l'obéissance, mais elle est tout à fait novatrice dans le fait de le considérer comme un ami. Cependant, il rappelle que l'affection doit être pour Dieu et non humaine⁵⁸.

Au Carême de 1607, Louise de Charmoisy, sa cousine, se met sous sa direction. Il s'agit de la « Philotée » à qui il s'adressera dans *l'Introduction à la vie dévote*. Vertueuse, elle fuit cependant la gouvernance de sa maison⁵⁹. À cette époque, elle redoute particulièrement un futur retour à la cour et les plaisirs mondains qui y seront associés. François conçoit donc pour elle un petit ouvrage qui pourrait l'accompagner et la rassurer⁶⁰. En 1608, lors d'un voyage en France, madame de Charmoisy montre tous les mémoires que François lui a envoyés au père Fourier⁶¹, qui promet de les faire éditer⁶². François retravaille le manuscrit pour obtenir plus de clarté et d'intelligibilité⁶³. Pierre Rigaud, libraire lyonnais, le fait paraître en décembre de la même année. Cette édition princeps a un succès immédiat et bénéficie de quarante réimpressions. Elle est traduite en latin et

54. TROCHU, *op. cit.*, t. 2, p. 278–279.

55. *Ibid.*, p. 99.

56. Jeanne-François Frémyot, baronne de Chantal (1572–1641), fondera par la suite, avec François, l'ordre de la Visitation de Sainte-Marie. Elle sera canonisée en 1767.

57. TROCHU, *op. cit.*, t. 2, p. 105–140.

58. POURRAT, P., *La Spiritualité chrétienne. Temps moderne (tome 3). De la Renaissance au jansénisme (première partie)*, Paris, J. Gabalda et Cie, 1935, p. 422–427.

59. TROCHU, *op. cit.*, t. 2, p. 263.

60. MACKEY, *op. cit.*, p. 20.

61. Pierre Fourier (1565–1640) est considéré comme un pionnier de la Réforme catholique, particulièrement en matière d'éducation. Il fut canonisé en 1897.

62. TROCHU, *op. cit.*, t. 2, p. 264.

63. MACKEY, *op. cit.*, p. 51.

dans de nombreuses langues européennes⁶⁴. François y parle plutôt des vertus théologiques, comme dans la plupart des écrits spirituels. Puis il accordera la primauté aux vertus de relations (la patience, l'humilité, la douceur...), plus adaptées au public, même si elles ne mènent pas aux états extraordinaires des mystiques⁶⁵.

En effet, dès 1609, François demande à Jeanne de Chantal de lui amener ce qu'il lui a écrit pour travailler à une deuxième édition. Il tente d'uniformiser l'orthographe en la conformant à la prononciation (simplification, doublement, rajeunissement, moins de majuscules)⁶⁶. Il parvient aussi à universaliser le style et la forme⁶⁷. Il ajoute dix-sept chapitres et distribue le tout en cinq parties. La deuxième édition paraît en 1609, mais des oublis lors de l'impression rendent nécessaire une troisième édition, qui est imprimée en de nombreuses villes de France, dès 1610, malgré le privilège de Rigaud⁶⁸.

Par l'*Introduction à la vie dévote*, Sales veut protester contre le préjugé affirmant que la perfection est impossible à atteindre dans le monde⁶⁹. Il a pour objectif d'instruire les laïcs sur la manière de vivre dévotement en présentant la suavité de la foi et de la religion chrétienne. On y trouve donc ce qui semble, à première vue, être une certaine complaisance. Cependant la volonté de Sales est ferme et clairvoyante : il compte enseigner la vraie et solide piété selon les principes traditionnels, mais appliqués de manière pratique aux besoins de l'époque⁷⁰. Il concilie la piété et les obligations sociales⁷¹. En effet, François fait preuve, pour un homme d'Église, d'une grande connaissance du monde et de son époque, ainsi que d'une appréciation très juste des exigences de la vie sociale, d'où l'importance qu'il accorde à la civilité⁷². En témoignent les modifications apportées dans la seconde édition. François y souligne le rôle du devoir d'état⁷³ et place les vertus de relation au-dessus des vertus de perfection⁷⁴. La dévotion proposée est basée sur la vocation de chacun dans le monde et est donc caractérisée par la civilité, ce qui rapproche l'ouvrage de Sales des manuels d'honnêteté⁷⁵. De plus, c'est un traité de politesse en ce que François

64. TROCHU, *op. cit.*, t. 2, p. 265–273.

65. POURRAT, *op. cit.*, p. 435–439.

66. TROCHU, *op. cit.*, t. 2, p. 272.

67. MACKEY, *op. cit.*, p. 22.

68. TROCHU, *op. cit.*, t. 2, p. 273.

69. POURRAT, *op. cit.*, p. 419.

70. MACKEY, *op. cit.*, p. 16.

71. *Ibid.*, p. 28–29.

72. MURPHY, Ruth, *Saint François de Sales et la civilité chrétienne*, Paris, A. G. Nizet, 1964, p. 55.

73. Il s'agit de l'ensemble des obligations qui découlent d'un état de vie, d'une profession, d'une charge. WOILLEMONT, Hubert de (éd.), « Devoir d'état », dans *Glossaire*, sur le site *Église catholique en France*.

74. *Ibid.*, p. 76–77.

75. *Ibid.*, p. 78.

en appelle à des relations humaines agréables et polies. C'est concernant le maintien, les manières et le langage que l'auteur se rapproche le plus de Castiglione et des auteurs de traités analogues.

En tant qu'évêque, il ne recherche pas la civilité pour elle-même, mais comme une manifestation de la dévotion, de la conformité à la volonté de Dieu, ce qui le distingue des théoriciens de l'honnêteté comme Meré⁷⁶, qui verront dans celle-ci une fin en soi. Ainsi, saint François propose un idéal de civilité chrétienne en fusionnant une tendance séculière, tournée vers la politesse des mœurs, et une tendance spirituelle, tournée vers une dévotion aimable⁷⁷. Malgré tout, il met en garde contre le monde et déconseille tout ce qui n'est pas obligation dans le domaine social⁷⁸. Son originalité vient donc de la manière dont il enseigne ce qui reste la doctrine traditionnelle. Il est doux, conciliant, bienveillant, compatissant et pacifique, mais sait faire l'effort d'être ferme. Il humanise la vertu et la fait aimer⁷⁹. Son optimisme est justement limité, mais il préfère malgré tout voir l'homme dans sa rédemption plutôt que dans sa chute. Il met la grâce en relief, mais pas au détriment de la volonté⁸⁰.

La doctrine de Sales lui est très personnelle, mais il est quand même influencé par l'école espagnole (Jean d'Avila, Louis de Grenade, Thérèse d'Avila) et l'école italienne (Lorenzo Scupoli)⁸¹. Son style doit beaucoup à l'humanisme jésuite⁸². Son amour des animaux rappelle saint François d'Assise. Il utilise les comparaisons champêtres, et le paysage savoisien a une nette influence sur son imagination, mais par ces similitudes Sales cherche uniquement à transmettre une morale et non à énoncer une vérité scientifique⁸³. Dès lors, ses descriptions de la nature évoquent les naturalistes anciens et les bestiaires⁸⁴. Cependant, la manière de proposer les préceptes à mettre en vigueur est neuve. Les personnages bibliques témoignent des vertus proposées. François procède par la douceur et mise sur l'universalité⁸⁵.

76. Antoine Gombaud (1607–1684), chevalier de Méré, écrit de nombreux essais sur l'honnêteté, selon l'acceptation mondaine du terme.

77. MURPHY, *op. cit.*, p. 80 et 89.

78. *Ibid.*, p. 110.

79. POURRAT, *op. cit.*, p. 411.

80. *Ibid.*, p. 413–414.

81. *Ibid.*, p. 407.

82. *Ibid.*, p. 411.

83. TROCHU, *op. cit.*, t. 2, p. 309 et 314.

84. POURRAT, *op. cit.*, p. 413.

85. MACKEY, *op. cit.*, p. 28–29.

L'*Introduction à la vie dévote* sera acclamée dès sa parution et devient le modèle des ouvrages du genre⁸⁶. Elle pénètre même clandestinement à Genève⁸⁷. En effet, elle peut être lue aussi bien par des catholiques que par des protestants, voire même par des libres-penseurs tant y apparaît le simple bon sens⁸⁸.

II. *Nicolas Faret*

Nicolas Faret, dont le père est cordonnier, naît à Bourg-en-Bresse, vers 1596, dans une famille d'origine italienne⁸⁹. À cette époque, la Bresse fait toujours partie de la Savoie⁹⁰. Sa famille appartient à une bourgeoisie conservant un sens moral traditionnel élevé et pratiquant la religion. Nicolas reçoit une éducation sérieuse dans un collège jésuite⁹¹. Ensuite, il fait des études de droit, mais il compose aussi de la poésie et à la fin de ses études, il est recommandé par un érudit compatriote à Vaugelas et Coeffeteau⁹².

Il est engagé comme secrétaire de la maison d'Henri de Lorraine, comte d'Harcourt, pauvre, mais bon. La mauvaise santé et le caractère irritable de ce comte lui font préférer la campagne; Faret vit ainsi, la plupart du temps, loin de la cour. L'auteur avait déjà rédigé une *Histoire turque*, une *Histoire romaine*, ainsi que diverses traductions, mais c'est à cette époque qu'il parvient à faire paraître un premier ouvrage : *Des vertus nécessaires à un prince*, qu'il dédie au comte⁹³. Au contraire des conseils donnés dans *Le Prince* de Machiavel (1532), Faret insiste sur la prépondérance de la vertu sur toutes les autres qualités⁹⁴.

En 1626, assistant au mariage des Montpensier avec le comte d'Harcourt, Faret obtient une charge de gentilhomme ordinaire dans leur maison. Plus régulièrement présent à la cour, il y plaît aux grands (les ducs d'Orléans et de Lorraine, Richelieu). Il fait paraître, l'année suivante, l'*Épître dédicatoire des* « Lettres nouvelles des meilleurs auteurs de ce

86. *Ibid.*, p. 25.

87. TROCHU, *op. cit.*, t. 2, p. 275–276.

88. MACKEY, *op. cit.*, p. 26–27.

89. BERNARDIN, N. M., « Un moraliste méconnu – Nicolas Faret », dans *Hommes et mœurs au XVII^e siècle*, Paris, Société française d'imprimerie et de librairie, 1900, p. 53.

90. Jusqu'au traité de Lyon de 1601.

91. MAGENDIE, « *L'Honnête Homme ou l'Art de plaire à la cour* » par Nicolas Faret, *op. cit.*, p. XI.

92. BERNARDIN, *op. cit.*, p. 53–54. Claude Favre de Vaugelas (1585–1650), d'origine savoisiennne, fut un des premiers membres de l'Académie française. Grammairien, il publia *Remarques sur la langue française*, ouvrage dans lequel il définit le « bon usage », en 1647. Nicolas Coeffeteau (1574–1623), à la fois religieux et homme de lettres, était considéré comme un excellent prosateur et servit de modèle à Vaugelas.

93. BERNARDIN, *op. cit.*, p. 54–59.

94. MAGENDIE, « *L'Honnête Homme ou l'Art de plaire à la cour* » par Nicolas Faret, *op. cit.*, p. XLII.

temps », un éloge à Richelieu⁹⁵, qui concerne les tracasseries que lui causent les vices et la corruption de la cour, qu'il en vient à mépriser⁹⁶.

À cette époque, Richelieu apprend que Faret est acclamé à la réunion hebdomadaire d'écrivains distingués chez Conrart⁹⁷ et il a l'idée de constituer ces indépendants en assemblée régulière soumise à l'autorité royale. C'est la naissance de l'Académie. Faret est chargé de faire un discours qui en contienne le projet : le français, la plus parfaite des langues vivantes, serait normé selon les propres ouvrages des académiciens, après examen et correction de ceux-ci. En 1634, Richelieu fait imprimer le projet pour les trente académiciens, qui le corrigent pendant cinq mois. S'ensuit la mise au net et la rédaction des *Statuts*. Pour cela, les académiciens rédigent des mémoires, et Faret est chargé de les étudier. Faret et Vaugelas sont proposés pour porter la charge du dictionnaire, mais Faret refuse⁹⁸.

Dans les années qui suivent, il s'attache au duc de Lorraine en tant que conseiller et historiographe. Il quitte Paris un moment pour suivre le duc en tant que secrétaire de l'armée navale avant d'y revenir et de retrouver le comte d'Harcourt en 1639. Il épouse alors Marguerite de Cambout, cousine de Richelieu, dont il a un premier fils. Après un nouveau passage dans l'armée en tant que secrétaire, il obtient finalement une charge de conseiller secrétaire du roi en 1643. À la mort de Louis XIII, c'est la régente Anne d'Autriche elle-même qui lui octroie sa charge. Bientôt veuf, il se remarie et a un autre fils juste avant de mourir d'une fièvre, le 8 septembre 1646, aux Tuileries⁹⁹.

a. *L'Honnête Homme*

C'est alors que Faret est au service des Montpensier qu'il entreprend un ouvrage de morale dédié aux courtisans : *L'Honnête Homme ou l'Art de plaire à la cour*¹⁰⁰. Il met à profit les opinions des anciens et d'autres modernes, sans compter ses conceptions personnelles et bourgeoises (préoccupations vertueuses et ambitions pratiques)¹⁰¹.

Du côté des anciens, il puise principalement chez Cicéron, Aristote et Plutarque, qui ont développé les questions de vertu et de moralité¹⁰². Du côté des modernes, il s'inspire surtout du *Cortegiano* de Castiglione (1528), dont il reproduit certaines parties de manière

95. BERNARDIN, *op. cit.*, p. 60–61.

96. MAGENDIE, « *L'Honnête Homme ou l'Art de plaire à la cour* » par Nicolas Faret, *op. cit.*, p. XLIII.

97. Valentin Conrart, homme de lettres, Paris, 1603–1675. Son cercle littéraire rivalisait avec le salon de madame de Rambouillet. Il sera le premier secrétaire perpétuel de l'Académie.

98. BERNARDIN, *op. cit.*, p. 65–67.

99. *Ibid.*, p. 68–71.

100. *Ibid.*, p. 63.

101. MAGENDIE, « *L'Honnête Homme ou l'Art de plaire à la cour* » par Nicolas Faret, *op. cit.*, p. X.

102. *Ibid.*, p. XII–XIV.

littérale, mais la physionomie et l'esprit de l'ouvrage de Faret sont différents, notamment par le fait qu'à la cour parisienne, il n'y a pas d'autres options que de se plier aux exigences de l'unique prince, contrairement à ce qui se passe dans les multiples cours italiennes¹⁰³. Alors que le *Corteggiano* est chimérique (culture de la perfection pour elle-même), *L'Honnête Homme* est pratique et sérieux (mise au service du prince); Faret accentue l'importance de la modestie, de l'asservissement et du sens de l'adaptation¹⁰⁴. Si la vertu n'est pas essentielle et la religion absente chez Castiglione, Faret base tout espoir de triomphe sur une vertu fondée sur la foi. Il faut cependant considérer le fait que le paradoxe entre l'utile et le bien nuit à l'unité de l'œuvre¹⁰⁵. D'autres sources italiennes¹⁰⁶ ont pu inspirer Faret, mais les considérations générales sur le jugement, la mesure et la modestie sont trop vagues pour attester un emprunt réel¹⁰⁷. Du côté espagnol, on trouve de nettes analogies avec *Le Réveil-matin de courtisans* d'Antoine de Guevara (1622), notamment le même paradoxe entre le fait de vouloir plaire au prince tout en conservant sa vertu. Enfin, du côté français, on peut observer des rapprochements similaires avec Montaigne et Refuge¹⁰⁸ au niveau des tournures de phrases et des anecdotes, mais cela est probablement dû à une communauté de culture : tous les hommes de lettres avaient alors suivi des études humanistes, héritières des arts libéraux antiques, que ce soit dans des collèges jésuites ou non, et disposaient à peu près de la même encyclopédie livresque, principalement latine et grecque¹⁰⁹. Il est remarquable que, lorsque Faret emprunte, il ne conserve que l'idée générale, sans reprendre l'expression¹¹⁰.

L'Honnête Homme est achevé d'imprimer le 14 novembre 1630 et mis en vente chez Toussaint du Bray, à Paris. Faret se place sous la protection de Monsieur, c'est-à-dire le duc Gaston d'Orléans, frère du roi. L'œuvre plaît à la cour comme à la ville. Elle sera traduite en espagnol ainsi qu'en italien et inspirera toute une série de traités sur la conduite de la vie¹¹¹. Cet ouvrage eut donc un vif succès¹¹² et bénéficia de treize éditions dans le

103. *Ibid.*, p. XVII-XVIII.

104. *Ibid.*, p. XXI-XXII.

105. *Ibid.*, p. XXIII-XIV.

106. Le *Galateo* de Giovanni della Casa, publié en 1558; la *Civil Conversatione* de Stefano Guazzo, publié en 1582; le *Discorsi* de Grimaldi Robbio, publié en 1585; les *Considerationi* de Camillo Baldi, publié en 1625.

107. MAGENDIE, « *L'Honnête Homme ou l'Art de plaire à la cour* » par Nicolas Faret, *op. cit.*, p. XXII-XXXIII.

108. Son *Traicté de la court* fut publié en 1617.

109. BURY, *op. cit.*, p. 5.

110. MAGENDIE, « *L'Honnête Homme ou l'Art de plaire à la cour* » par Nicolas Faret, *op. cit.*, p. L-LI.

111. BERNARDIN, *op. cit.*, p. 64-65.

112. MAGENDIE, *La Politesse mondaine* [...], *op. cit.*, p. 355.

courant du XVII^e siècle. Celles qui ont été surveillées par Faret n'ont été modifiées qu'au niveau de l'expression et non pas du contenu¹¹³.

Ses contemporains admirent la correction et la netteté du style. Au niveau de la forme, *L'Honnête Homme*, acclamé lors de sa lecture chez Conrart, est dit le premier monument de la prose française. Sa phrase reproduit souvent la période latine (longueur, enchevêtrement, tour et nombre oratoire), mais il se rencontre également des formules brèves qui se prétendent maximes. Faret utilise très peu d'images, mais sait raconter des anecdotes de façon très vivante. Ce qui intéresse le plus, ce sont ses idées de moraliste¹¹⁴. L'association « courtisan vertueux » étonne, car la vertu tend plutôt à nuire à la cour. C'est tout le paradoxe de *L'Honnête Homme*, à la fois traité de morale et manuel de savoir-vivre¹¹⁵.

Cependant, la conception idéaliste de Faret fut critiquée. L'auteur semble penser que le bien triompherait à la cour si les vertueux ne la fuyaient pas. Cela ne l'empêche pas de souligner de manière réaliste l'ambition qui y règne. En réalité, le projet de Faret est d'ouvrir la voie d'un univers clos à ceux qui ne lui appartiennent pas encore et qui cherchent la réussite sociale¹¹⁶. Son ouvrage a plus de chance de modeler les comportements des nouveaux venus à la cour que de changer ceux des nobles qui y sont déjà. Le cadre restreint à cette cour est également pointé du doigt, car à l'époque, les salons ont déjà une conception universelle de l'honnêteté. Finalement, le manque de prétention philosophique est déploré¹¹⁷. En effet, Faret ne propose rien de plus qu'une description sommaire, se limitant à l'énumération des principales qualités. Il n'y a pas de principe central, ni de philosophie de l'honnêteté. Ses règles semblent élémentaires, mais il faut commencer par là, puisque la théorie de l'honnêteté n'existe pas encore¹¹⁸.

Une lecture croisée des œuvres présentées ici se justifie d'autant plus par la comparaison des biographies des auteurs. Certains points communs ont été relevés : ils proviennent de la même région et ont séjourné à Paris et à la cour ; ils ont reçu une éducation jésuite et sont diplômés en droit ; ils ont publié plusieurs ouvrages, mais ne sont pas des auteurs connus, bien que leur style soit réputé dans les milieux lettrés ; ils entreprennent la rédaction de leur œuvre en s'inscrivant dans un projet de réforme de grande ampleur.

113. MAGENDIE, « *L'Honnête Homme ou l'Art de plaire à la cour* » par Nicolas Faret, *op. cit.*, p. III-VIII.

114. BERNARDIN, *op. cit.*, p. 72-73.

115. *Ibid.*, p. 81.

116. BURY, *op. cit.*, p. 62.

117. MAGENDIE, « *L'Honnête Homme ou l'Art de plaire à la cour* » par Nicolas Faret, *op. cit.*, p. XLI.

118. MAGENDIE, *La Politesse mondaine* [...], *op. cit.*, p. 366-367.

En revanche, certains éléments biographiques les distinguent : l'un, d'origine noble, occupe une haute fonction religieuse alors que l'autre est un laïc, né dans une famille d'artisans, employé au service des nobles. L'analyse montrera dans quelle mesure ces différences peuvent éventuellement expliquer certaines des variantes observées au niveau des procédés rhétoriques utilisés.

Partie 2

Analyse

Comme nous l'avons annoncé dans l'introduction (II. Méthodologie), nous avons déterminé les points d'analyse rhétorique grâce à la typologie d'analyse littéraire proposée par Maingueneau. Dans un premier temps, nous nous intéresserons d'abord à des questions qui permettent de cerner le fonctionnement des œuvres et le cadre mis en place par les auteurs pour leurs lecteurs. Quel mode de fonctionnement est établi pour la communication ? Quelle scénographie est élaborée par les auteurs ? Comment résolvent-ils le paradoxe apparent entre vertu et mondanité ? Ces questions relèvent des preuves de type logique (logos). Ensuite, nous passerons à la question de la finalité des œuvres, en la restreignant au thème de l'humilité. Comment les auteurs cherchent-ils à faire naître ce sentiment chez leurs lecteurs ? Nous répondrons à cette question en nous focalisant sur les preuves pathétiques (pathos). Finalement, nous chercherons à définir l'éthos construit par les auteurs (preuves éthiques). Quelles sont les différentes images d'eux-mêmes que les auteurs projettent par le biais de leur discours ? En quoi ces images relèvent-elles chacune d'un aspect particulier de l'éthos ? Sans nous limiter à lister les procédés rhétoriques utilisés par Sales et Faret, nous préciserons également les effets produits sur les lecteurs.

Le découpage en trois chapitres selon le type de preuves mobilisé, bien que pratique pour présenter les données de manière ordonnée, est extrêmement artificiel et est à l'origine d'un nombre assez important de renvois. En effet, un discours met en œuvre les trois types de preuves¹ et, bien souvent, l'utilisation de l'un est liée à l'emploi d'un autre. En conclusion, nous nous attacherons donc à mettre ces liens en évidence.

1. AMOSSY, Ruth, *L'Argumentation dans le discours. Discours politique, littérature d'idées, fiction*, Paris, Nathan Université (« Linguistique »), 2002, p. 4.

Chapitre 1 : les preuves logiques

I. LES MODALITÉS DE LA COMMUNICATION

Selon Maingueneau, il est important de combiner sociologie et linguistique pour comprendre les œuvres, qui se rapportent toujours à des modalités de communication spécifiques à un contexte précis. Au début du XVII^e siècle, l'espace littéraire mondain était restreint et impliquait une faible distance entre auteur et lecteurs, d'où l'importance du lien social. Cela avait donc, entre autres, un impact direct sur le plan du texte tout comme sur le rapport avec le destinataire¹.

I. *Observation de la macrostructure*

Avant d'entrer dans l'analyse interne des textes, il nous faut envisager les choix des auteurs en termes de *dispositio*. Maingueneau précise qu'entre les XVI^e et XVIII^e siècles, une tendance à mieux structurer le texte est généralement observée, notamment grâce au paragraphe, qui transcrit l'articulation de l'argument². À ce sujet, Bury ajoute que la mise en page se voit alors pensée pour faciliter la consultation et la mémorisation : index qui permettent une lecture transversale, numérotation des préceptes, intertitres en marge (manchettes), sommaires et classements selon les thèmes traditionnels de la philosophie morale³... D'un point de vue strictement rhétorique, l'ordre est tout aussi important, puisque l'adhésion de l'auditoire se modifie au fur et à mesure du déroulement de l'argumentation et que certains arguments ne peuvent être admis que si d'autres sont déjà reçus⁴.

L'Honnête Homme, en son édition originale, se présente comme un texte suivi. En marge ont été insérées des manchettes. Certaines sont en capitales et ont servi, dans des éditions ultérieures, à découper le texte en chapitres. Cependant, les titres de ces chapitres ne correspondent pas toujours à l'intégralité de leur contenu, mais plutôt à l'idée développée dans le premier des paragraphes. Au contraire, le dernier paragraphe du chapitre tend à annoncer le chapitre suivant. Pour comprendre la logique liant les débuts et les fins de chapitre, il faut impérativement lire le développement entre les deux. La progression du raisonnement est mieux reflétée par les manchettes rédigées en minuscules, qui opèrent

1. MAINGUENEAU, *op. cit.*, p. 228–233.

2. *Ibid.*, p. 223.

3. BURY, *op. cit.*, p. 36.

4. PERELMAN et OLBRECHTS-TYTECA, *op. cit.*, p. 650 et 654.

un découpage secondaire et expriment très exactement le thème des idées contenues dans le texte en vis-à-vis.

Se référer uniquement à la table de matières pourrait donner l'impression d'un grand désordre — et même d'une incohérence selon Magendie (cf. pt IV.II de la contextualisation) — vu le découpage relativement arbitraire du propos, mais cela n'engage en rien l'argumentation. La structure du discours de Faret est cohérente en ce que ce dernier envisage les différents éléments d'une catégorie avant de passer à la suivante. Mentionnons, en guise d'exemples, les qualités du corps, de l'esprit et de l'âme; les paroles et les actions; l'entretien des princes, des égaux et des grands... De plus, il prend soin d'exposer d'abord ce qu'il considère comme des faits admis par son auditoire, lesquels pourront, dès lors, servir de prémisses dans son argumentation : la crainte de Dieu⁵ et le service du prince et de la patrie⁶.

Pour les lecteurs, la linéarité du raisonnement implique un grand effort d'attention et de mémoire : Faret y pourvoit par des commentaires métatextuels réguliers à propos du plan de son discours, habitude qui caractérise généralement les présentations des orateurs. Ces commentaires peuvent être rétrospectifs (« Tous ces sublimes avantages de l'esprit et du corps, que jusques icy nous avons représentez⁷ [...] »), mais ils sont anticipatifs dans la plupart des cas (« [Prévenir les opinions] est un des plus hauts mystères de nostre Art, qui se descouvrira en son lieu, après que j'auray representé les principales qualités que doit avoir celuy qui pretend passer pour Honeste-homme⁸ »; « Nous viendrons aux paroles, lors que nous aurons discouru des effets⁹ »), ce qui permet également de maintenir l'intérêt du lecteur en éveil. Enfin, l'auteur introduit souvent les nouveaux chapitres — ou catégories du réel — en les mentionnant explicitement (« Il est temps de passer à cette partie de l'entretien, qui considère la raillerie et les bons mots¹⁰ »).

L'*Introduction à la vie dévote*, elle, fut découpée en parties et en chapitres dès sa première édition, mais Sales explique avoir augmenté le nombre de chapitres dès la deuxième édition (1909). Dans la troisième partie¹¹, celle que nous analysons, ils constituent des blocs, éventuellement interchangeables — l'auteur aurait d'ailleurs hésité sur l'ordre dans

5. FARET, *op. cit.*, p. 32–33.

6. *Ibid.*, p. 36–37.

7. *Ibid.*, p. 38.

8. *Ibid.*, p. 12.

9. *Ibid.*, p. 42.

10. *Ibid.*, p. 81.

11. Dorénavant, c'est à cette partie de l'ouvrage uniquement que nous référerons lorsque nous parlerons de « l'*Introduction* ».

lequel il devait les présenter¹² —, et référant à des catégories du réel : après des chapitres sur les vertus considérées d'un point de vue général, Sales traite de vertus en particulier (patience, humilité, douceur...), avant de discourir à propos de sujets plus terre-à-terre, comme la conversation, l'habillement ou les distractions. Au sein de ces grandes catégories, l'auteur organise son propos selon des oppositions fondamentales : humilité intérieure et extérieure, richesse et pauvreté, amitié réelle ou frivole, passe-temps autorisés ou défendus... Les titres des chapitres sont suffisamment explicites pour donner une idée exacte de leur contenu.

Ainsi, le type de raisonnement suivi pourrait être qualifié de « nucléaire » : le noyau principal étant l'amour de Dieu, les catégories du réel sont envisagées en fonction de cet élément central, chacune devenant à son tour un noyau considéré selon différentes perspectives. Cette organisation du discours astreint l'auteur à de fréquentes répétitions, comme l'affirmation que l'amour de Dieu doit être la cause et le but de toute action¹³. Ces répétitions permettent au lecteur une consultation individuelle des chapitres, au sein desquels il trouvera à la fois le principe central et les informations particulières selon la perspective qui l'intéresse.

Cette observation de la macrostructure des œuvres nous a permis de repérer un point commun entre les deux œuvres : la division en chapitres est réalisée selon une catégorisation du réel. Cependant nous avons également souligné un élément de première importance, qu'il faudra garder à l'esprit tout au long de l'analyse : alors que, dans l'*Introduction*, un chapitre se suffit à lui-même pour être compris, l'interprétation des propos tenus par Faret dans *L'Honnête Homme* doit absolument tenir compte de chacune des composantes du discours qui les précédait. Cela peut être en rapport avec le fait que l'œuvre de Sales était, *a priori*, destinée à la lecture individuelle. Au contraire, nous savons que l'œuvre de Faret était lue à haute voix dans les cercles littéraires et les salons (cf. le pt IV.II de la contextualisation).

II. *Le rapport au destinataire*

Un autre paramètre que Maingueneau rapporte aux modalités de communication est le statut des partenaires — l'auteur et son destinataire¹⁴ — et la distance établie entre eux.

12. TROCHU, *op. cit.*, t. 2, p. 273.

13. Voir SALES, *op. cit.*, p. 136, 140, 146 et 149 pour les chapitres relatifs à l'humilité.

14. Étant donné que les textes étudiés sont des manuels pratiques, qui n'ont pas pour vocation de raconter des histoires, nous n'emploierons pas les termes « narrateur » ou « narrataire ».

Avant de présenter les résultats de cette analyse, il est nécessaire de définir les destinataires envisagés par chacun des auteurs. En effet, selon Perelman et Olbrechts-Tyteca, « la connaissance de l'auditoire présumé est donc une condition préalable de toute argumentation efficace¹⁵ ». Ainsi, l'image qu'un orateur se fait de son auditoire transforme les termes de son discours et impacte, notamment, la distance qu'il établit.

Le sous-titre de *L'Honnête Homme* pourrait laisser croire que Faret s'adresse à tous ceux qui désirent « plaire à la cour ». Cependant, en tenant compte du contexte social et des origines bourgeoises de l'auteur, il semble plausible de restreindre ce groupe aux seuls nobles de robe. Dans le deuxième chapitre (« De la naissance »), une distinction est faite entre les nobles de sang, censés bénéficier de « bonnes inclinations¹⁶ » naturelles, et les nobles de basse extraction, ayant à faire « conoistre ce qu'ils pourroient valoir¹⁷ », à « corriger leurs défauts, et mériter à la fin l'estime¹⁸ ».

De plus, il faut remarquer que *L'Honnête Homme* ne s'adresse pas aux femmes. Faret parle beaucoup des femmes dans son œuvre, car il considère qu'en plus d'être de compagnie agréable, elles ont beaucoup d'influence à la cour. En effet, en France, les femmes étaient aussi libres que les hommes. Les personnes des deux genres se côtoyaient donc et nous avons expliqué (cf. pt 3 de la contextualisation) que leur présence avait été très bénéfique au polissage des mœurs et au perfectionnement de la conversation, notamment par la tenue des salons mondains. Souvent, les hommes s'attachaient à une femme en particulier en espérant obtenir ses faveurs et bénéficier de son réseau¹⁹. Faret explique donc comment se comporter avec elles : en prétendant se soumettre. Évidemment, il n'est pas question de féminisme avant la lettre ; les femmes sont considérées pour leur utilité. Faret affirme la supériorité du sexe masculin à une époque où les valeurs les plus vigoureuses, telles que le courage par exemple, sont encore préférées aux vertus plus délicates.

C'est un effet de leur foiblesse d'estre d'une humeur imperieuse, [...] et leur semble qu'en usurpant cette autorité qu'elle prennent sur les hommes, elles reparent en quelque façon le défaut naturel de leur peu de force²⁰.

Quant à Sales, il définit son destinataire dans sa préface :

15. PERELMAN et OLBRECHTS-TYTECA, *op. cit.*, p. 26.

16. FARET, *op. cit.*, p. 10.

17. *Ibid.*, p. 11.

18. *Ibid.*, p. 12.

19. MAGENDIE, « *L'Honnête Homme ou l'Art de plaire à la cour* » par Nicolas Faret, *op. cit.*, p. 91.

20. FARET, *op. cit.*, p. 95.

J'adresse mes paroles à Philothée, parce que, voulant réduire à l'utilité commune de plusieurs âmes ce que j'avais premièrement écrit pour une seule, je l'appelle du nom commun à toutes celles qui veulent être dévotes²¹ [...]

Il faut, néanmoins, rappeler que, selon une estimation de Viala, le public cultivé représentait seulement trois mille personnes à Paris et dix mille en France²².

a. La construction d'une relation

Faret ne s'adresse jamais directement à ses lecteurs dans le texte. Son destinataire, il l'envisage à la troisième personne : « celui qui se veut rendre agreable dans la Cour²³ », « celui qui veut hanter les cabinets²⁴ ». Il utilise parfois la première personne du pluriel pour marquer son appartenance à un groupe social fréquentant la cour ; il l'oppose alors aux « nobles » (de tradition militaire ou provinciale par exemple) et aux « Grands » (princes, ducs et pairs), créant ainsi un lien de solidarité et, surtout, laissant comprendre qu'il parle d'expérience : « notre Cour²⁵ » ; « nos Vaillants²⁶ » ; « nous sommes bien aise [...] que l'on nous apprenne²⁷ »... Cependant, lorsqu'il énonce ses préceptes, c'est principalement les tournures impersonnelles qu'il emploie (« il faut encore soigneusement éviter²⁸ », « il vaut mieux²⁹ »), ce qui a pour effet d'établir une distance entre les instances du discours par la dépersonnalisation de l'auteur, qui semble alors énoncer une vérité universelle.

De plus, Faret adopte une attitude hautaine envers ceux qui ont besoin de conseils. Dès le premier chapitre, il anticipe les réflexions, selon lui infondées, qui pourraient venir à ses lecteurs (« Mais de s'aller figurer que [...], c'est une proposition trop ridicule, pour tomber en un sens raisonnable³⁰ »). Par ce type de remarques, il signifie que tout manque de résultat ne peut être imputé qu'à une mauvaise mise en pratique de la part des lecteurs, et non à un quelconque manquement de sa part dans l'œuvre, se prémunissant ainsi contre de potentielles critiques.

21. SALES, *op. cit.*, p. 25.

22. MAINGENEAU, *op. cit.*, p. 228.

23. FARET, *op. cit.*, p. 9.

24. *Ibid.*, p. 91.

25. *Ibid.*, p. 64.

26. *Ibid.*, p. 15.

27. *Ibid.*, p. 58.

28. *Ibid.*, p. 56.

29. *Ibid.*, p. 91.

30. *Ibid.*, p. 9.

À ces considérations, il faut ajouter deux remarques. Faret s'adresse, bien sûr, à un destinataire catholique (« notre foy³¹ »). Enfin, il apparaît qu'il envisage son destinataire comme une âme vertueuse, lui permettant de laisser agir son inclination naturelle et d'« ouvrir son ame jusques au fonds³² » en certaines occasions. Il ne décrit pas un type de comportement habituel à la cour, mais ambitionne de transformer les mœurs en imaginant ce qu'elles seraient chez un honnête homme idéal. Ainsi, il exclut d'emblée de son lectorat potentiel tous ceux qui ne répondent pas à ces deux critères, ce qui est une preuve de la position élitiste qu'il adopte.

Sales, lui, instaure une réelle intimité avec son lecteur en usant des première et deuxième personnes, ainsi qu'en employant le vocatif. Il est bien rare de trouver une page où le destinataire n'est pas interpellé sous ce nom fictif de « Philothée » ou autre syntagme dénotant l'affection de l'auteur : « ma Philothée³³ », « chère Philothée³⁴ ». Ce ton est à mettre en lien avec l'origine de son ouvrage : sa direction par correspondance. Il n'en est pas moins pleinement assumé dans la rédaction raisonnée de l'auteur. Il faut savoir que même si l'attitude qu'il recommande entre un directeur et son dirigé est traditionnelle en ce qui concerne le respect et la confiance en Dieu qu'on y met, elle est tout à fait novatrice dans le fait de le considérer comme un ami³⁵.

Par l'emploi de la première personne du pluriel, Sales s'inclut dans la catégorie des hommes, faible et pécheur au même titre que son destinataire (« quand nous sommes combattus de quelque vice [...]»³⁶ ; « nous disons maintes fois que nous ne sommes rien [...], mais nous serions bien marris qu'on nous prît au mot³⁷ »). Pour transmettre son opinion, il utilise toujours la première personne du singulier (« je vous exhorte à³⁸ » ; « je n'ai jamais pu approuver³⁹ »). La distance entre les instances du discours est, ainsi, réduite au minimum requis entre un enseignant et un apprenant. Alors que Sales s'adresse à tous, l'intimité générée produit, chez chaque lecteur, le sentiment de conseils personnalisés.

Il faut remarquer le rapport inversement proportionnel entre le statut des auteurs et l'attitude adoptée dans leurs œuvres. En effet, Sales, évêque d'origine aristocratique, tend

31. *Ibid.*, p. 32.

32. *Ibid.*, p. 72.

33. SALES, *op. cit.*, p. 159.

34. *Ibid.*, p. 195.

35. POURRAT, *op. cit.*, p. 422–427.

36. SALES, p. 128.

37. *Ibid.*, p. 141.

38. *Ibid.*, p. 145.

39. *Ibid.*, p. 194.

à diminuer la distance pour se mettre au niveau de son auditoire; Faret, de même statut social que son destinataire, et donc moins légitime dans sa position de conseiller, augmente la distance qui l'en sépare. Nous reviendrons sur ces éléments d'observations dans la partie de l'analyse concernant plus spécifiquement l'éthos.

b. La gestion d'un auditoire composite

En plus de laisser des traces dans la manière de présenter les arguments, il faut préciser que le paramètre de la gestion de l'auditoire est lié à l'aspect d'éthos dans le sens où, si un auditoire est composite, l'image de l'orateur doit alors convenir à des individus dont les valeurs et les attentes sont divergentes, voir conflictuelles. Les orateurs ont, dès lors, généralement tendance à adopter des demi-mesures et à projeter un éthos hybride et réconciliateur⁴⁰. Qu'en est-il de Sales et de Faret ?

En tant qu'évêque, François de Sales a une mission d'éducation spirituelle ouverte à tous les hommes. Même si nous avons restreint le lectorat potentiel à quelques milliers de personnes, il faut supposer que les lecteurs — souvent en charge, eux-mêmes, de l'éducation spirituelle de leur maisonnée — étaient susceptibles de transmettre les principes de dévotion salésiens. L'auteur semble avoir conscience de cette possibilité, puisqu'il prend soin, dans l'*Introduction*, de proposer des analogies à la fois simples et diverses⁴¹, généralement puisées dans la nature. Il est bien connu que l'animal le plus présent dans son bestiaire est l'abeille. D'autres animaux familiers servent de comparants : les sangliers⁴², le mulet⁴³, le papillon⁴⁴... La flore commune est également représentée : « comme les feuilles des arbres [...], ainsi la bonne renommée⁴⁵ »... Si ces analogies sont à portée du quidam, d'autres relèvent en revanche de domaines plus savants : l'astronomie (les vertus apparentes sont comparées aux comètes, et les vertus excellentes, aux étoiles⁴⁶), la gastronomie (« les honneurs, les rangs et les dignités sont comme le safran⁴⁷ »), la mythologie⁴⁸,

40. AMOSSY, *op. cit.*, p. 124 et 127.

41. Pour plus d'informations sur les images utilisées par saint François de Sales, nous renvoyons à l'étude, très complète, réalisée par LEMAIRE, Henri, *Les Images chez saint François de Sales*, Paris, A.-G. Nizet, 1962.

42. SALES, p. 129.

43. *Ibid.*, p. 141.

44. *Ibid.*, p. 165.

45. *Ibid.*, p. 149.

46. *Ibid.*, p. 126.

47. *Ibid.*, p. 139.

48. *Ibid.*, p. 170.

la médecine⁴⁹. Ces dernières traduisent l'érudition d'un auteur s'adressant aussi à un public cultivé.

La gestion d'un auditoire varié s'observe également, dans l'*Introduction*, par la considération des différents états et fonctions. En témoignent, tout d'abord, les titres des chapitres : « Comment il faut pratiquer la pauvreté réelle demeurant néanmoins riche », « Pour pratiquer la pauvreté d'esprit emmi la pauvreté réelle », « Avis pour les veuves », « Un mot aux vierges », « Avis pour les gens mariés » (chapitre dans lequel il s'adresse aussi bien aux maris qu'aux épouses); ensuite, les conseils, qui varient selon les fonctions et statuts sociaux (prélat, prince, soldats⁵⁰), ou les alternatives entre des activités adaptées aux capacités de chacun (soigner les malades, secourir les pauvres, enseigner aux enfants, nettoyer les églises⁵¹). Enfin, les modèles que Sales évoque — personnages bibliques ou saints pour la plupart — sont aussi d'origines sociales diverses : le roi saint Louis⁵², saint François d'Assise⁵³ (marchand), sainte Catherine de Gênes⁵⁴ (noble), sainte Monique⁵⁵ (femme au foyer), Ruth⁵⁶ (glaneuse), Tobie⁵⁷ (pêcheur), saint Jean l'Aumônier⁵⁸ (fonctionnaire impérial), David⁵⁹ (roi)...

Faret, lui, s'adresse à un auditoire restreint et relativement uniforme. Il n'a donc pas à tenir compte d'une telle diversité. Généralement, il encourage les personnes de basse origine à se perfectionner :

La vertu n'a point de condition affectée, et les exemples sont assez communs de ceux qui d'une basse naissance se sont eslevez à des actions héroïques⁶⁰.

Par contre, lorsqu'il cite des exemples concrets de comportements à adopter ou à proscrire, Faret envisage différents types de lecteurs, en distinguant ceux qui auraient un âge différent notamment : « Un vieillard seroit ridicule [...] et un jeune homme n'auroit gueres bonne grace⁶¹ [...] ».

49. *Ibid.*, p. 210.

50. *Ibid.*, p. 126.

51. *Ibid.*, p. 128.

52. *Ibid.*,

53. *Ibid.*

54. *Ibid.*

55. *Ibid.*, p. 237.

56. *Ibid.*, p. 133.

57. *Ibid.*

58. *Ibid.*, p. 127.

59. *Ibid.*, p. 144.

60. FARET, *op. cit.*, p. 10.

61. *Ibid.*, p. 92.

Même si l'auteur se montre généralement catégorique dans ses jugements, il veille parfois à ménager la susceptibilité de ceux qui se reconnaîtraient dans les comportements inadéquats qu'il décrit en les excusant (« ou par faute d'expérience, ou par trop d'ardeur⁶² »). Mais cette prévenance ne s'applique qu'à certaines personnes au sein de l'auditoire visé. En effet, les catégories de personnes qui pourraient lire *L'Honnête Homme* alors qu'elles ne font pas partie de l'ensemble considéré par Faret se voient, en certaines occurrences, prises à partie : « Mais combien abominable est la foiblesse de cette nouvelle et orgueilleuse secte d'Esprits-forts⁶³ [...] ». Nous retrouvons donc ici le principe exigeant de sélection des lecteurs (déjà relevé au point précédent), mis en place par Faret dans *L'Honnête Homme*.

Le rapport au destinataire établi par les deux auteurs apparaît donc comme fondamentalement différent. En résumé, Sales crée une relation de confiance et veille à inclure le plus grand nombre de personnes possible dans son auditoire potentiel, alors que Faret s'adresse de façon distante à un auditoire spécifique comprenant, malgré tout, différentes personnalités, dont il tient compte. Mais plutôt que d'adopter des demi-mesures pour se concilier tout le monde, c'est surtout en affirmant des valeurs de base (la foi, la vertu) solides et censées être communes à toutes les personnes de l'auditoire que les auteurs parviennent à proposer un discours fédérateur.

II. SCÉNOGRAPHIE

La scénographie est la manière dont l'histoire est racontée. Dans le cas des manuels de civilité se rapportant aux Belles-lettres, nous interprétons cette définition comme la manière dont les auteurs présentent la société dans laquelle les lecteurs sont censés mettre leurs conseils en pratique. La scénographie peut être dite ou montrée, soit par des indices textuels variés qui la montrent de manière implicite, soit par des indications du paratexte, soit par des indices textuels explicites⁶⁴.

Les œuvres analysées présentent, en effet, ces trois types d'indices. Dans une perspective rhétorique, nous nous sommes, tout d'abord, focalisée sur la manière spécifique à chaque auteur de catégoriser le réel ; ensuite, sur le principe d'antagonisme à la base de leur argumentation.

62. *Ibid.*, p. 13.

63. *Ibid.*, p. 32. À noter que l'expression « esprits-forts » désigne les libertins, qui commencent à s'affirmer comme athées à l'époque.

64. MAINGENEAU, *op. cit.*, p. 246–247.

I. *Catégorisation et hiérarchisation du réel*

Comme nous l'avons déjà observé au point consacré à la macrostructure (cf. ch. 1.I.1), Sales et Faret ordonnent leur discours selon leur manière de catégoriser les éléments qui composent la réalité. Il faut savoir que les arguments fondés sur la structure du réel se servent de celle-ci pour établir une solidarité entre des jugements admis et d'autres que l'on cherche à promouvoir⁶⁵. Autrement dit, les auteurs baseront leurs raisonnements déductifs sur les caractéristiques des différentes catégories envisagées en considérant celles-ci comme des prémisses.

Même si, en tant que catholique, Sales considère tous les hommes sur un pied d'égalité — c'est-à-dire à la fois pécheurs et créations divines — il établit différentes catégories hiérarchisées les unes par rapport aux autres. Bien entendu, ces catégories sont construites en fonction du rapport avec Dieu. La catégorie la plus évidente est celle qu'il nomme « nous » : ceux qui aiment Dieu humblement et font leur possible pour être vertueux. Ce « nous » est encore subdivisé entre « ceux qui sortent nouvellement du train des péchés » et « ceux qui sont fort avancés »⁶⁶, ce qui se traduit de manière plus spécifique, par exemple par la distinction entre « ceux qui supportent les tribulations honorables [...] et ceux qui supportent également les tribulations conjointes à l'ignominie⁶⁷ ». Parfois, les deux catégories sont présentées dans une même phrase, créant ainsi une relation d'opposition, principe argumentatif dont nous traiterons au point suivant.

La vive considération des grâces reçues nous rend humbles, [...] Mais si voyant les grâces que Dieu nous a faites, quelque sorte de vanité venait nous chatouiller⁶⁸ [...]

Il est intéressant de remarquer que le « nous » désigne à la fois les uns et les autres, probablement à cause du fait que le salut n'est jamais acquis et que le devoir d'humilité — justement — impose au catholique de toujours se considérer en danger de pécher.

S'opposant à cette grande catégorie des personnes aspirant à la dévotion, il y a les vicieux. En témoignent de nombreux exemples :

Plusieurs disent que [...], d'autres que [...] Tout cela n'est que [...] couvrir d'un prétexte d'humilité l'amour-propre de son opinion. [...] Ô le méchant⁶⁹!

65. PERELMAN et OLBRECHTS-TYTECA, *op. cit.*, p. 351.

66. SALES, *op. cit.*, p. 130.

67. *Ibid.*, p. 133.

68. *Ibid.*, p. 141.

69. *Ibid.*, p. 143.

*En quoi font une grande faute ceux qui, s'étant mis en colère*⁷⁰, [...]

*Ceux qui pour médire font des préfaces d'honneur, [...] ce sont les plus fins et vénéreux médisants de tous*⁷¹.

La catégorisation de Faret est, premièrement, basée sur le rang social. Il y a tout d'abord le Roi, puis les Grands. Ensuite viennent les nobles, qui peuvent être « nay[s] Gentilhomme[s] ou à qui la nature a dénié ce bon-heur⁷² » (seuls ces derniers étant englobés dans le pronom « nous »). Cela s'observe également lorsque l'auteur parle de l'armée en distinguant le « Roy, les principaux de l'Armee et les simples soldats⁷³ ». Nous devons ajouter que parallèlement à cette catégorisation de la société au temporel, Faret ne délaisse pas une organisation de type plus spirituelle, qui tient compte du rang supérieur où se situe Dieu. Par exemple, il affirme qu'à cause des « querelleurs » (les duellistes), « les lois divines sont prophanées, que l'autorité des Ordonnances est violée, que la Clemence de notre victorieux Monarque⁷⁴ [...] »; ou encore que « ce sont [les Furies] qui desolent de si fleurissantes Monarchies, qui troublent tout l'ordre de la société, et violent les plus saintes loix⁷⁵ ». Ce type d'énumération permet d'augmenter le poids des arguments évoqués.

Nous avons remarqué précédemment (cf. ch1.I.II) qu'il ne fait pas de distinction basée sur l'origine sociale des gens provenant du tiers état. Cela s'explique par le fait qu'il ne considère que les courtisans et que si ceux-ci ne sont pas nobles de souche, ils sont d'origine bourgeoise. Cependant, il établit des catégories selon leur position au sein même de la cour, c'est-à-dire selon la faveur dont ils jouissent à un moment donné. Ainsi, il engage à tenir compte « des plus puissants, des egaux et de ceux qui sont au-dessous de luy⁷⁶ ». Néanmoins, même s'il souligne l'importance du rang social, il affirme que le mérite et la vertu prévalent à la cour :

[Les accueils des Princes] pour le moins sont obligeants envers les Vertueux, et presque tous tesmoignent estre bien aises d'en estre visitez et entretenus, plus-tost mille fois que plusieurs personnes de grande condition, qui n'estans receus dans les bonnes maisons, qu'à cause simplement de la leur⁷⁷ [...]

En effet, dans un deuxième temps, Faret catégorise les personnes selon leurs vices et leurs vertus. C'est l'habitude des moralistes, puisqu'ils étudient les mœurs et décrivent

70. *Ibid.*, p. 156.

71. *Ibid.*, p. 214.

72. FARET, *op. cit.*, p. 9–10.

73. *Ibid.*, p. 42.

74. *Ibid.*, p. 14.

75. *Ibid.*, p. 8.

76. *Ibid.*, p. 9.

77. *Ibid.*, p. 65.

de cette manière des caractères selon les qualités et défauts qui s’y rencontrent. Il use, pour ce faire, du principe de tripartition des vices et vertus selon Aristote (384-322 ACN) — considéré comme le théoricien des vertus de par ses différentes *Éthiques* —, qui affirmait que « en tout [...] il y a un excès, un défaut et un milieu⁷⁸ ». C’est-à-dire qu’alors que les passions sont désignées selon un excès ou un défaut, la vertu éthique se rapporte au milieu, qui réalise la meilleure disposition. Dans *L’Honnête Homme*, mentionnons par exemple le vice de l’affectation (le défaut), dont la vertu contraire est la négligence, pouvant elle-même se transformer en vice si elle est poussée jusqu’à ce qu’à l’excès qu’il nomme « la négligence affectée⁷⁹ »; ou encore les contraints (défaut), les modestes et les fanfarons (excès)⁸⁰.

Ces résultats d’analyse montrent que le seul critère de distinction considéré par Sales est celui des vices et des vertus, dans leur acceptation strictement religieuse. Se retrouve, dans sa catégorisation ternaire du plan humain, celle qui attend les âmes dans l’au-delà selon la doctrine chrétienne; elles seront réparties entre le paradis, le purgatoire et l’enfer. Cette catégorisation permet à Sales de dépasser la répartition entre les religieux et les laïcs. Quant à Faret, il catégorise également les personnes selon leurs vices et leurs vertus, mais au sens plus large de qualités et de défauts moraux susceptibles d’avoir des conséquences sur l’entourage. De plus, il tient compte de la hiérarchie sociale. Ainsi, il faut remarquer que les auteurs ne se contentent pas d’utiliser des catégories existantes, mais qu’ils adoptent chacun une hiérarchisation en vigueur dans la société de leur époque.

II. *Présentation d’antagonismes*

Lors de la description de la macrostructure (ch. 1.I.I), nous avons déjà souligné la manière dont Sales traite certaines grandes oppositions par chapitres successifs, agencement qui se trouve aussi chez Faret, bien que de façon moins systématique. Plus régulièrement, les oppositions qui apparaissent dans les deux œuvres relèvent d’un même principe antagoniste.

78. ARISTOTE, « *Éthique à Eudème* » suivi de « *Des vertus et des vices* » [édition scientifique par Lavielle Émile], Paris, Pocket (coll. « Agora Les classiques »), 1999, p. 51.

79. FARET, *op. cit.*, p. 20.

80. *Ibid.*, p. 51–52.

a. *Le bien et le mal*

En effet, Faret et Sales construisent leur argumentation en exposant toujours, comme une alternative, les bons comportements et les mauvais comportements. Autrement dit, ils affirment une nette distinction entre le bien et le mal.

Faret : *[des] semences de bien et de mal qui [...] font naître les bonnes et mauvaises qualités, qui nous font aimer, ou nous rendent odieux à tout le monde*⁸¹.

Sales : *Au monde, tous ne conspirent pas à même fin, [...] et cette particularité fait voirement une partialité, [...] qui ne fait aucune division sinon celle du bien et du mal*⁸².

Au sein d'un même paragraphe voire d'une même phrase, les auteurs n'ont de cesse d'opposer les termes à valences négative et positive. Ces termes peuvent signifier une vertu :

Faret : *Qu'il soit prompt sans estre estourdy, qu'il soit vigilant sans estre inquiet, qu'il soit hardy sans estre insolent, qu'il soit modeste sans estre melancholique, qu'il soit respectueux sans estre timide, qu'il soit complaisant sans estre flatteur, qu'il soit habile sans estre intrigueur, et sur tout qu'il soit adroit sans estre fourbe*⁸³.

Sales : *Si je suis combattu par l'orgueil et par la colère, il faut qu'en toute chose je me penche et plie du côté de l'humilité et de la douceur*⁸⁴.

Ces deux exemples soulignent une distinction entre les auteurs : alors que l'opposition de Sales est strictement binaire, Faret tend à définir le comportement souhaitable en le situant entre deux extrêmes, d'après la catégorisation ternaire d'Aristote.

En outre, les termes opposés peuvent signifier la conséquence d'un comportement :

Faret : *Ce deffaut est odieux, et rend dignes de mespris ceux qui d'ailleurs meritoient de grandes loüanges*⁸⁵.

Sales : *Bienheureux sont les pauvres d'esprit, car le Royaume des cieus est à eux ; malheureux donc sont les riches d'esprit, car la misère d'enfer est pour eux*⁸⁶.

Plus largement, les auteurs opposent des paragraphes traitant du bien à des paragraphes traitant du mal au sein d'un même chapitre.

Faret : *Or, ces respects [dus aux femmes] consistent en une certaine expression d'humilité [...].*

81. *Ibid.*, p. 10.

82. SALES, *op. cit.*, p. 185.

83. FARET, *op. cit.*, p. 47.

84. SALES, *op. cit.*, p. 129.

85. FARET, *op. cit.*, p. 15.

86. SALES, *op. cit.*, p. 170.

Mais combien est à plaindre une honneste femme [qui a fait] naistre cette passion dans une ame [...] pleine de vanité⁸⁷.

Sales : [...] bien que l'amour divin soit le principal conservateur de nos vertus, si est-ce que nous pouvons encore employer la bonne renommée comme fort propre et utile à cela.

Il ne faut pas pourtant que nous soyons trop ardents, exacts et pointilleux à cette conservation⁸⁸ [...]

Ce dernier extrait nous montre également que le fait que Sales ne catégorise pas d'emblée les vices et les vertus de façon ternaire ne l'empêche pas de préciser, comme Faret, que l'excès de vertu est nuisible.

Toutes ces oppositions ont pour but de créer et de souligner des contrastes afin d'inciter les lecteurs à préférer le bien, que leur ambition soit de devenir parfait dévot ou honnête courtisan. Mais, il n'est pas toujours aisé de savoir, selon les situations, où se situe le bien; c'est là le champ d'étude de la casuistique. Voilà pourquoi Sales, comme Faret, envisagent dans leurs œuvres différents thèmes quotidiens et précisent leur pensée. La distinction entre orgueil et humilité découle donc de cette volonté d'opposition. Néanmoins, certaines différences entre la présentation de cette dichotomie fondamentale doivent être mises au jour.

❖ *Être et paraître*

Alors que Faret finit par réunir tous les vicieux — que ce soit par défaut ou par excès — afin de les opposer aux vertueux, Sales prend en considération la notion d'intention. Entre les vicieux et les vertueux se trouvent ceux dont les actions, vicieuses, ne correspondent pas à leur volonté, vertueuse. Ceci souligne l'existence d'une autre opposition, relevée par chacun des auteurs : l'être et le paraître ou, selon les mots de Sales, l'intériorité et l'extériorité. Cependant, les perspectives adoptées ne sont pas identiques. En effet, Sales fait toujours prévaloir la première sur la deuxième. Ainsi, il faut préférer : « les vertus les plus excellentes et non les plus apparentes⁸⁹ »; « le bien intérieur et spirituel à tous les biens extérieurs⁹⁰ » (en comparant la vertu à la renommée). Il insiste beaucoup sur le fait qu'il est même possible au vice de prendre l'apparence d'une vertu chez les personnes de bonne volonté et enseigne comment le débusquer :

C'est un des plus grands artifices de l'ennemi de faire que plusieurs s'amuse aux contenance et apparences de ces deux vertus, qui n'examinant pas

87. FARET, *op. cit.*, p. 98.

88. SALES, *op. cit.*, p. 149.

89. *Ibid.*, p. 127.

90. *Ibid.*, p. 150.

*bien leurs affections intérieures, pensent être humbles et doux et ne le sont néanmoins nullement en effet. [...] Que si étant piqués et mordus par les médisants et ennemis nous devenons fiers, enflés et dépités, c'est signe que nos humilités et douceurs ne sont pas véritables et franches, mais artificieuses et apparentes*⁹¹.

Au contraire, Faret tend à insister sur le paraître, comme l'indiquent certaines tournures de phrase. Dans les exemples suivants, nous soulignons des syntagmes qui en attestent : « *estre estimé* homme de cœur et hardy, [...] *estre creu* homme de conduite et homme de bien ⁹² » ; « Qu'il recherche sur tout de bien faire [des grands et hardis exploits] *à la veüe* des principaux de l'Armée⁹³ ».

Cette insistance s'explique évidemment par l'objectif de l'œuvre, précisé clairement dans le titre : plaire à la cour. L'auteur enseigne comment plaire aux hommes, pas à Dieu. Il faut se remémorer le chapitre sur les vertus de l'âme pour pouvoir affirmer que, lui aussi, considère Dieu avant toute autre chose mondaine. Il met en garde contre la difficulté de vouloir paraître autre que ce que l'on est à la cour, où se trouvent « un si grand nombre d'esprits délicats, à qui les défauts les plus cachez ne le scauroient estre long-temps⁹⁴ ». Dans le chapitre « Contre les fourbes », il oppose l'être et le paraître en termes de conséquences :

*Tost ou tard on void que ceux qui trompent sous ces apparences, [...] attirent sur eux la haine publique. Au contraire, ceux qui ayment sans artifice, sont ordinairement aimez de la mesme sorte*⁹⁵.

En réalité, l'originalité dont les deux auteurs font preuve à leur époque vient bien de leur conviction à propos de la possibilité d'une harmonisation des devoirs spirituels et civils.

Faret : *Si la générosité n'y est point offensée, [un esprit moderé] sçaura feindre, il sçaura desguiser*⁹⁶.

Sales : *Disons [toutes paroles] avec un vrai sentiment intérieur, conforme à ce que nous prononçons extérieurement. [...] Seulement, j'ajoute que la civilité requiert que nous présentions quelquefois [...] quelques paroles d'honneur et de respect qui, à la rigueur, ne semblent pas véritables*⁹⁷.

La résolution de ce paradoxe entre vertu et civilité mérite un traitement plus ample. Dans le point suivant, nous envisageons ce paradoxe selon le concept de « paratopie », défini par Maingueneau.

91. *Ibid.*, p. 152–153.

92. FARET, *op. cit.*, p. 13.

93. *Ibid.*, p. 42.

94. *Ibid.*, p. 12.

95. *Ibid.*, p. 42.

96. *Ibid.*, p. 69.

97. SALES, *op. cit.*, p. 142.

III. PARATOPIE

Maingueneau définit la paratopie comme une appartenance parasitaire qui se nourrit de son impossible inclusion, comme un retrait du monde et un effort permanent pour s’y insérer, c’est-à-dire que l’existence sociale de la littérature supposant l’impossibilité de se clore sur soi ou de se confondre avec la société ordinaire, le processus créateur doit se nourrir de la frustration provenant de l’impossibilité de faire coexister des lieux, groupes et comportements qui, *a priori*, s’opposent. Les modalités de la paratopie varient selon les époques et les sociétés, mais la paratopie du XVII^e siècle a cela de particulier que les productions prennent pour objet principal les lieux mêmes dont elles naissent et où elles circulent, dans un double processus d’esthétisation de la vie et de mondanisation de la production. Chaque auteur doit ainsi gérer son appartenance à une société topique et aux réseaux paratopiques, en exploitant les failles qui s’ouvrent. Sa production est légitimée soit par un isolement — ce qui n’est pas le cas des auteurs étudiés ici —, soit par une participation à des entreprises collectives⁹⁸.

L’originalité des propos tenus par Sales et Faret nous semble acquérir du sens en étant envisagée d’après ce concept. Pour rappel, Sales est le premier auteur à proposer un type de dévotion adapté à la vie des mondains — dans une société topique qui sépare radicalement les religieux des laïcs — et Faret est le premier auteur à insister sur l’importance de la vertu religieuse pour réussir en tant que courtisan — dans une cour de France où règnent en maîtres l’ambition et les complots. Leurs processus créateurs ont donc pour origine même cette « impossibilité » apparente, pour l’époque, d’unir des modes de vie que tout oppose. Cependant, le succès des œuvres démontre que les deux auteurs ont été légitimés, en l’occurrence grâce à leur participation à des entreprises collectives.

En effet, nous avons expliqué, dans la partie introductive, que la publication de l’*Introduction* est à considérer dans le contexte de la mise en pratique des décisions du Concile de Trente tant en matière de vulgarisation de la religion que de redressement des mœurs. La publication de *L’Honnête Homme*, quant à elle, s’inscrit dans la réforme de la cour telle qu’envisagée par Richelieu, et plus largement, dans la volonté de centraliser le royaume de France. La coexistence de la vertu et de la mondanité est donc proposée comme un idéal à atteindre. Mais quels arguments les auteurs présentent-ils à leurs lecteurs pour que l’impossible devienne envisageable ?

98. MAINGUENEAU, *op. cit.*, p. 88–91.

Toujours selon Maingueneau, les éléments de l’embrayage paratopique — qui permettent de justifier la paratopie aux yeux de lecteurs faisant partie d’une société topique — s’appuient, d’une part, sur l’univers construit dans l’œuvre et, d’autre part, sur le renversement des valeurs⁹⁹. Nous avons déjà défini la scénographie élaborée par les auteurs. Il nous reste à aborder la notion de « valeur » d’un point de vue rhétorique.

Selon Perelman et Olbrechts-Tyteca, le discours épideictique se propose d’accroître l’intensité de l’adhésion à certaines valeurs qui ne sont pas mises en doute si elles sont considérées isolément, mais pourraient ne pas prévaloir contre d’autres valeurs qui viendraient à entrer en conflit avec elles, afin de renforcer une disposition à l’action¹⁰⁰. Cette définition nous permet d’attribuer ce genre rhétorique aux deux œuvres dont nous traitons. Dans une argumentation épideictique, les auteurs doivent établir des hiérarchies qui postulent de la supériorité d’une valeur sur une autre en se basant sur certains critères¹⁰¹.

I. Intériorité et charité

Comme nous l’avons expliqué, Sales et Faret distinguent l’intériorité de l’extériorité. Même si Faret considère surtout la seconde, les deux auteurs soulignent la supériorité de la première. Cette hiérarchisation leur permet d’admettre certains comportements, au nom de la civilité et à condition que ceux-ci ne suscitent aucune passion interne.

Faret : *Je desirerois mesme qu’il n’ignorast aucun des jeux de hazard qui ont cours parmy les Grands [...]; pourveu neantmoins, que ce soit sans estre joüeur*¹⁰².

Sales : *Pour jouer et danser loisiblement, il faut que ce soit par récréation et non par affection [...]*¹⁰³.

De plus, ils accordent la préséance à la vertu de charité sur toutes les autres. Cette notion demande à être éclaircie en contexte. En effet, la charité, au sens évangélique, signifie l’amour du prochain. Dans la partie introductive, nous nous sommes attachée à démontrer que la société du XVII^e siècle aspirait à plus de civilité, à un meilleur « vivre ensemble ». Ainsi, il faut également entendre la charité au sens du devoir social et du respect des conventions établies. Chez Sales, les extraits où il souligne cette préséance sont nombreux, de par son organisation nucléaire. Citons notamment :

99. *Ibid.*, p.121.

100. PERELMAN et OLBRECHTS-TYTECA, *op. cit.*, p. 66–67.

101. *Ibid.*, p. 107 et 118.

102. FARET, *op. cit.*, p. 17.

103. SALES, *op. cit.*, p. 225.

[...] car l'humilité qui cache et couvre les vertus pour les conserver, les fait néanmoins paraître quand la charité le commande¹⁰⁴.

[...] parce que [la charité] est l'un des fondements de la société humaine, et que sans elle nous sommes non seulement inutiles, mais dommageables au public, [...] la charité requiert l'humilité¹⁰⁵ [...]

[...] il ne faut pas ni quitter ni mépriser pour cela les amitiés que la nature et les précédents devoirs vous obligent à cultiver¹⁰⁶.

Chez Faret, il faut suivre un raisonnement s'étendant sur plusieurs pages pour comprendre de quelle manière il établit cette même hiérarchie de valeurs. Il commence par affirmer que « le plus digne object que peut avoir le Sage Courtisan est la gloire de bien servir son Prince, et d'aymer ses interests plus que les siens propres [...] car en faisant le contraire, il renverse tout l'ordre de la raison, qui exige que l'intérêt des particuliers cede à celui du public¹⁰⁷ ». Ensuite, il explique « qu'un Gentil-homme qui seroit doué de tous les dons capables de plaire, et de se faire estimer, se rendroit indigne de les posséder, si, au lieu de les exposer à cette grande lumière de la Cour, il les alloit cacher dans son village [...] Cela estant ainsi, toute personne de qui la condition semble l'inviter aupres des Grands, et qui se sent l'ame pleine de bonnes intentions [est] obligée d'y aller remplir une place, qui peut-estre seroit occupée par un meschant¹⁰⁸ ». L'auteur accorde donc la supériorité aux bonnes intentions et aux capacités plutôt qu'aux origines sociales, justifiant ainsi l'insertion de personnes d'origine bourgeoise à la cour.

Nous constatons donc que, par ces deux uniques critères, les auteurs élaborent une hiérarchie de valeurs qui permet de proposer une paratopie à l'acceptation d'une société topique sans imposer un renoncement quelconque, participant ainsi à la construction d'un nouvel idéal de vie.

IV. CONCLUSION

Ce chapitre a permis d'observer un certain nombre de procédés rhétoriques relatifs aux preuves d'ordre logique utilisés par Sales et par Faret dans leurs œuvres. Comme nous l'avions imaginé, certains procédés se trouvent aussi bien dans l'*Introduction* que dans *L'Honnête Homme*, mais d'autres diffèrent.

104. *Ibid.*, p. 143.

105. *Ibid.*, p. 149.

106. *Ibid.*, p. 184.

107. FARET, *op. cit.*, p. 37–38.

108. *Ibid.*, p. 38–39.

En ce qui concerne les procédés similaires, il y a le découpage en chapitres selon des catégories du réel spécifiques à chaque auteur, parmi lesquelles les vices et les vertus. De même, ils catégorisent les personnes composant la société dont ils parlent, opposant les bons et les mauvais. Les caractéristiques des comportements relevés pour chacune des catégories sont présentées comme des prémisses non contestables, et leur opposition permet de créer un contraste qui indique clairement le comportement préférable. De plus, les auteurs tiennent tous les deux compte d'un auditoire composite (même s'il est très restreint pour Faret) en construisant leur argumentation sur des valeurs communes. Ils établissent également une distinction entre l'intériorité et l'extériorité, accordant la primauté à la première. Cette notion d'intériorité est aussi utilisée par les auteurs pour résoudre le paradoxe soulevé par le fait de se comporter de manière vertueuse dans le monde, mais c'est surtout sur la notion de charité que les auteurs s'appuient pour affirmer qu'il est possible de satisfaire à la civilité tout en conservant sa vertu.

Quant aux procédés qui diffèrent, il s'agit surtout de nuances appliquées aux similarités observées. Tout d'abord Sales a conçu son œuvre d'une manière nucléaire propice à une consultation personnelle et occasionnelle, ce qui le mène à se répéter régulièrement; tandis que Faret a rédigé son texte de manière linéaire, comme s'il s'agissait d'un discours oral, ce qui oblige les lecteurs à un effort de mémorisation. Ensuite, Sales cherche à construire une relation intime, basée sur le partage et la compréhension, avec ses lecteurs, alors que Faret établit une distance qui le positionne comme une autorité rationnelle. De plus, même si la catégorisation du réel est similaire, Faret s'arrête le plus souvent au plan humain, considérant la hiérarchie sociale, là où Sales ne hiérarchise que selon la proximité des âmes avec Dieu. La distinction entre ces deux plans explique que, même s'il préfère une harmonisation de l'être et du paraître, Sales accorde de l'importance à la notion d'intention, puisque celle-ci est connue de Dieu. Faret, lui, insiste surtout sur l'importance des comportements extérieurs, mais souligne le danger d'être dévoilé lorsque les agissements sont en contradiction avec l'être intime.

Chapitre 2 : les preuves pathétiques

Les auteurs étudiés cherchent à convaincre leurs lecteurs qu'il est possible, et même profitable, de se montrer vertueux tout en menant une vie sociale et en remplissant les devoirs de son état. Dans le chapitre précédent, nous avons vu certains des procédés logiques utilisés pour cadrer l'argumentation. Dans ce chapitre, seront étudiés les procédés pathétiques employés dans les œuvres. Comme précédemment, il n'était pas envisageable d'analyser la totalité de ces procédés. Il a fallu faire des choix. Nous n'avons observé que les émotions qui servent à susciter l'humilité. En effet, nous avons vu qu'une lecture attentive des textes de Sales et Faret permet d'affirmer que la vertu la plus importante à leurs yeux est l'humilité et qu'aucun vice n'est plus dangereux que l'orgueil¹.

La preuve pathétique mobilise les passions de l'auditoire pour obtenir son adhésion affective à la cause de l'orateur. Elle cherche à mettre l'auditoire dans des dispositions émotionnelles qui le rende plus réceptif à la thèse défendue².

Pour l'analyse du pathos, c'est la terminologie employée par Raphaël Micheli dans son ouvrage *Les Émotions dans le discours*³ qui a été utilisée. Celle-ci étant spécifique à l'auteur, nous allons présenter une synthèse des définitions indispensable à la compréhension de ce chapitre.

Le domaine d'étude de Micheli est circonscrit aux émotions « sémiotisées », c'est-à-dire celles qui sont rendues manifestes par des signes⁴. Dans le cas présent, les signes considérés sont les composants textuels des œuvres de Sales et de Faret. Micheli distingue trois modes de sémiotisation : l'émotion dite, l'émotion montrée et l'émotion étayée. Les énoncés qui *disent* l'émotion — que ce soit par la description ou la nomination — intègrent un mot du lexique désignant l'émotion⁵. Les énoncés qui *montrent* l'émotion présentent des caractéristiques qui permettent d'inférer que l'énonciateur éprouve une émotion sur base d'une relation de co-occurrence supposée entre l'énonciation d'un tel énoncé et le fait

-
1. Nous excluons, chez Sales, la charité, en tant que vertu théologique prévalant forcément sur les vertus n'ayant que l'homme pour objet. Nous avons cependant vu (ch. 1.III.I) qu'elle a son importance également.
 2. DOURY, Marianne, *Argumentation. Analyser textes et discours*, Paris, Armand Colin (« Portail »), 2016, p. 136.
 3. MICHELI, Raphaël, *Les Émotions dans le discours. Modèles d'analyses, perspectives empiriques*, Louvain-la-Neuve, DeBoeck/Duculot (coll. « Champs linguistiques »), 2014.
 4. *Ibid.*, p. 18.
 5. *Ibid.*, p. 23.

d'éprouver une émotion⁶. Dans le cas d'une émotion *étayée*, le discours propose la schématisation discursive d'une situation, sur base de laquelle l'allocutaire infère qu'un certain type d'émotion a lieu d'être⁷. Dans chacun des modes, les émotions peuvent être *auto-attribuées* — l'énonciateur est alors celui qui éprouve l'émotion — ou *allo-attribuées* à une ou plusieurs autres personnes. Les émotions montrées étant très rares⁸ dans les textes analysés, nous avons concentré l'analyse sur les émotions dites et étayées. Par contre, nous avons décidé de présenter les observations au sujet des émotions auto-attribuées dans un point spécifique, par souci de clarté.

Il faut remarquer que, dans son ouvrage, Micheli distingue les émotions des sentiments, en se basant principalement sur un critère temporel : les premières auraient un caractère transitoire tandis que les seconds dureraient⁹. D'après cette définition, les émotions que nous étudions seraient donc des sentiments. Dans le langage courant, ce sont d'ailleurs les expressions « sentiment d'humilité » et « sentiment d'orgueil » qui sont utilisées. Cela remet-il pour autant en question la validité de l'application de la méthode de Micheli à ces deux termes ? Non, car Micheli lui-même affirme que ses constats sont valables pour les deux types de phénomènes¹⁰. De plus, si nos auteurs veulent transformer les mœurs en profondeur, il faut reconnaître que la lecture d'un livre ne suffit généralement pas à générer un sentiment de longue durée, mais bien plutôt une émotion dont l'intensité risque de rapidement s'amenuiser.

Il est important d'avoir conscience que, dans le cas présent, l'humilité est à la fois la thèse des auteurs et une émotion sémiotisée dans le but de faire adhérer leurs lecteurs à cette thèse ; elle a donc un double statut.

I. L'HUMILITÉ ET L'ORGUEIL :

MISE AU POINT TERMINOLOGIQUE ET CONCEPTUELLE

Avant de présenter les résultats d'analyse, il est indispensable de cerner, avec suffisamment de précision ce que les notions d'humilité et d'orgueil évoquaient dans l'esprit d'un lettré catholique du début du XVII^e siècle.

6. *Ibid.*, p. 26.

7. *Ibid.*, p. 29.

8. Néanmoins, nous verrons (chapitre 3.I.v), que les quelques énoncés montrant l'émotion participent à la construction d'un éthos spécifique.

9. MICHELI, *op. cit.*, p. 37–38.

10. *Ibid.*, p. 42.

Le terme « humilité » — directement emprunté au latin *humilitas* — signifiait, à l'époque classique « faible élévation, petite taille; état modeste, obscur; abaissement, abattement¹¹ ». Littré définit l'humilité comme « la vertu qui nous donne le sentiment de notre faiblesse et de notre insuffisance, qui nous fait concevoir de bas sentiments de nous-mêmes¹² ». Quant au premier dictionnaire de l'Académie (1694), il propose une définition plus directement liée à la religion :

Vertu par laquelle un Chrestien conçoit de bas sentiments de soy-mesme, & s'abbaisse devant Dieu, & devant les hommes. [...] On se sert aussi quelquefois du mot d'Humilité, dans le sens de defERENCE, de soumission, d'abbaissement¹³.

Traditionnellement, la notion d'humilité est opposée à celle d'orgueil. Ce terme dérive de l'ancien bas allemand *urgôl*, signifiant « excellent »¹⁴. Le latin usait du terme *superbia*, signifiant « surabondance », et par extension, « surabondance immodérée dans l'excellence que l'on désire pour soi-même¹⁵ ». En effet, Littré définit l'orgueil comme « un sentiment, un état de l'âme où naît une opinion trop avantageuse de soi-même¹⁶ » et précise : « L'orgueil fait que nous nous estimons nous-mêmes au-delà de ce qui est. La vanité fait que nous voulons être estimés d'autrui. ». Au contraire, l'Académie fait l'amalgame en proposant une définition synonymique : « Vanité, presumption, opinion trop avantageuse de soy-mesme, par laquelle on se prefere aux autres¹⁷. »

Lors de notre analyse, nous avons remarqué une certaine confusion dans la manière dont Faret utilise les termes « orgueil », « vanité¹⁸ », « présomption¹⁹ » et « amour-propre²⁰ » (tout comme dans l'utilisation des termes « humilité » et « modestie²¹ » et « soumission »), ce qui nous a poussée à tous les considérer comme des énoncés à observer. D'autant plus

-
11. ATILF – CNRS et université de Lorraine, « Humilité », dans le *Trésor de la langue française informatisé*, Nancy, 1994.
 12. LITTRÉ, Émile, « Humilité », dans *Dictionnaire de la langue française*, Paris, L. Hachette, 1873–1874 [version électronique de François Gannaz].
 13. Académie française, « Humilité » dans *Dictionnaire de l'Académie française*, Paris, Coignard, 1694 [version électronique de l'Académie française].
 14. ATILF – CNRS et université de Lorraine, « Orgueil », dans *op. cit.*
 15. VACANT A., MANGENOT E. et alii, « Orgueil », dans *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 11, 2^e partie, Paris, Letouzet et Ané, 1932, p. 1415.
 16. LITTRÉ, « Orgueil », dans *op. cit.*
 17. Académie française, « Orgueil », dans *op. cit.*
 18. « Désir d'approbation qui se manifeste au dehors, désir de produire de l'effet. » LITTRÉ, « Vanité », dans *op. cit.*
 19. « Opinion trop avantageuse de soi-même. » LITTRÉ, « Présomption », dans *op. cit.*
 20. D'un point de vue moral et religieux, l'amour-propre est défini comme une « attachement exagéré à ses passions, préjugés, etc. ou prise en considération anormale du jugement d'autrui sur soi, l'un et l'autre étant considérés comme obstacles au progrès moral ou spirituel ». ATILF – CNRS et université de Lorraine, « Amour-propre », dans *op. cit.*
 21. « Retenue dans la manière de penser et de parler de soi. » LITTRÉ, « Modestie », dans *op. cit.*

que, selon la doctrine catholique, c'est bien l'humilité qui engendre la modestie²² et l'orgueil qui est à la racine de tous des autres défauts mentionnés²³. Néanmoins, Sales utilise ces termes de manière plus exacte et différenciée.

Chez les philosophes antiques, l'humilité est rarement mentionnée et jamais en termes valorisants. Selon la tripartition d'Aristote²⁴, l'humilité est définie comme un défaut de magnanimité, s'opposant à la présomption menant à l'insolence, à l'ambition, et tout aussi blâmable qu'elle²⁵. Malgré l'influence certaine d'Aristote sur les auteurs du XVII^e et plus spécialement sur Faret, il apparaît donc que la vertu d'humilité doit être considérée sous un éclairage religieux. L'humilité chrétienne se base tout d'abord sur le précepte donné par Jésus : *Discite a me quia mitis sum et humilis corde*²⁶. De nombreux passages de la Bible recommandent l'humilité en promettant l'élévation spirituelle en retour et dénigrent l'orgueilleux. Les deux notions morales acquièrent donc une valeur qu'elles n'avaient pas chez les auteurs païens, et c'est cette valeur qui sera développée tout au long des siècles suivants par des Pères de l'Église et des auteurs ecclésiastiques dont les plus connus sont saint Augustin²⁷, saint Grégoire le Grand²⁸, saint Benoît²⁹, et saint Bernard³⁰. Tous estiment que l'humilité doit réfréner l'ambition en inspirant le respect de la loi divine. Ces considérations ont inspiré les théologiens postérieurs, notamment saint Thomas d'Aquin qui, dans la *Somme théologique*, soumet ces termes à une analyse extrêmement complexe³¹. Étant donné l'éducation reçue par Sales et Faret dans des collèges jésuites, il ne fait nul doute qu'ils aient été imprégnés de cette doctrine catholique.

22. VACANT, MANGENOT et alii, « Humilité », dans *op. cit.*, p. 327.

23. MARBEAU, Emmanuel (trad.), *Le Catéchisme du concile de Trente*, Bruges, Édition Desclée, Lefèbvre et Cie, 17 juillet 1923, p. 208.

24. Pour rappel, Aristote affirme qu'« en tout [...] il y a un excès, un défaut et un milieu . » Alors que les passions sont désignées selon un excès ou un défaut, la vertu éthique se rapporte au milieu, qui réalise la meilleure disposition. ARISTOTE, « *Éthique à Eudème* » suivi de « *Des vertus et des vices* », *op. cit.*, p. 51–54.

25. *Ibid.*, p.186.

26. *Mat.* 11, 29. « Apprenez de moi, car je suis doux et humble de cœur. » (Nous traduisons.)

27. Voir MASSIE, Alban, « Recherche philosophique et humilité chrétienne dans la prédication de saint Augustin », dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 2013/2, t. 97, p. 213–241.

28. Voir GRÉGOIRE LE GRAND, *Morales sur le livre de Job (traduites en François)*, t. 3, livre 23, Paris, Pierre le Petit, 1669.

29. Voir BENOÎT DE NURSIE, « De l'humilité », dans *Règle*, Paris, Rusand, 1824 [1689], p. 84–100.

30. Voir LACOSTE Jean-Yves (dir.), « Bernard de Clairvaux », dans *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 1998, p. 193.

31. VACANT, MANGENOT et alii, « Humilité », *op. cit.*, p. 323–327; « Orgueil », dans *ibid.*, 2^e partie, p. 1418–1431.

II. LES ÉMOTIONS DITES

Selon Micheli, les énoncés qui disent l'émotion mettent souvent le mot du lexique qui la dénote en rapport avec une personne qui l'éprouve (éprouvant) et avec une cause³². Ainsi, le procédé rhétorique consiste à utiliser ces divers éléments de façon à convaincre le lecteur de la valence positive ou négative de cette émotion.

Dans *L'Honnête Homme*, l'humilité est rarement nommée. Les seules occurrences se trouvent dans le chapitre concernant les femmes. Selon l'auteur, les respects qui leur sont dus « consistent en une certaine expression d'humilité [...] qui tesmoigne une extraordinaire estime³³ » et c'est au sujet des femmes que « les plus humbles soumissions sont de bonne grace³⁴ ». Ces expressions sont donc des conseils donnés aux courtisans. Comme nous l'avons vu précédemment (ch. 1.I.II), Faret considère les hommes supérieurs aux femmes, ce qui nous permet d'affirmer que la cause de cette émotion n'est pas une infériorité (de type social, par exemple), mais bien la reconnaissance, en la femme, de qualités respectables. En élargissant la recherche aux expressions dénotant l'humilité, d'autres occurrences peuvent être observées. Notamment, Faret conseille la modestie à trois reprises³⁵, d'une part pour ne pas susciter l'envie (cause personnelle); d'autre part pour ne pas incommoder les autres (cause altruiste). Les termes « soumission » et « service » apparaissent également³⁶, mais sont plus spécifiquement restreints à la description des rapports envers les Grands. Enfin, il se trouve quelques descriptions de comportements humbles. Faret affirme qu'une personne n'étant pas noble trouve « mille occasions de rougir, et de baisser les yeux³⁷ » à la cour; qu'une personne ayant du mérite doit supporter « sans murmurer³⁸ » de ne pas recevoir d'honneurs, qu'il faut pouvoir céder même à des personnes inférieures en rang³⁹ et, sur un plan religieux, qu'il faut « avouer qu'on ne sauroit assez cognoistre [Dieu]⁴⁰ ». Les causes de ces comportements humbles sont donc l'infériorité de fait, mais aussi une volonté d'effacement et d'altruisme envers les inférieurs.

En réalité, c'est l'orgueil qui est le plus souvent exprimé dans *L'Honnête Homme*, par le terme même, ou indirectement par des vices qui lui sont associés comme la vanité, la

32. MICHELI, *op. cit.*, p. 23.

33. FARET, *op. cit.*, p. 98.

34. *Ibid.*, p. 96.

35. *Ibid.*, p. 43, 52 et 82.

36. Par exemple, *ibid.*, p. 37, 53, 65, 78...

37. *Ibid.*, p. 11.

38. *Ibid.*, p. 38.

39. *Ibid.*, p. 78.

40. *Ibid.*, p. 32.

suffisance, la présomption et la vaine gloire. Notons que ces vices sont particulièrement décriés dans des paragraphes qui leur sont entièrement consacrés (« Contre la vanité » et « Les orgueilleux »). L'attribution d'une valence négative s'opère, notamment, par la présence d'adjectifs (« ce deffaut est odieux⁴¹ »; « une vanité folle et ridicule⁴² »). En outre, selon la catégorisation du réel mise en place par Faret, les orgueilleux sont toujours les personnes se comportant, selon lui, de la mauvaise manière : les ambitieux, les vantards, les athées, les effrontés, les railleurs...

Dans l'*Introduction*, Sales fait un emploi très fréquent (plusieurs fois par chapitre) du terme « humilité » et de ses dérivés. Puisqu'il thématise cette émotion dans quatre chapitres⁴³, une partie des occurrences est consacrée à la définition de la notion ou à la caractérisation de la personne qui fait preuve de cette vertu (« l'homme vraiment humble⁴⁴ »), ainsi qu'à la démonstration du son caractère réel, qui est toujours réalisée par une comparaison :

*Rien ne peut tant humilier devant la miséricorde de Dieu que la multitude de ses bienfaits, ni rien tant humilier devant sa justice, que la multitude de nos méfaits*⁴⁵.

Sales tend à utiliser le terme « humilité » comme sujet de verbe de volonté (« l'humilité ne peut souffrir⁴⁶ ») ou d'action (« l'humilité perfectionne⁴⁷ »), ce qui accentue la dimension subie de la part du lecteur⁴⁸. La valence positive est attribuée à la notion par association avec des adjectifs (« suivre la sainte humilité⁴⁹ », « l'humilité [...] cette digne vertu⁵⁰ »...) ou par comparaison (« l'humilité [est] l'ornement de leurs actions⁵¹ »). Dans les autres chapitres, les références à la vertu d'humilité se rencontrent sous forme de compléments adverbiaux (que nous soulignons dans les exemples qui suivent) indiquant la manière dont les lecteurs doivent mettre en pratique les conseils donnés.

*Relevez donc votre cœur quand il tombera, tout doucement, vous humiliant beaucoup devant Dieu pour la connaissance de votre misère*⁵² [...]

41. *Ibid.*, p. 15.

42. *Ibid.*, p. 50.

43. « De l'humilité pour l'extérieur », « De l'humilité plus intérieure », « Que l'humilité nous fait aimer notre propre abjection », « Comme il faut conserver la bonne renommée pratiquant l'humilité ».

44. SALES, *op. cit.*, p. 142.

45. *Ibid.*, p. 140.

46. *Ibid.*, p. 148.

47. *Ibid.*, p. 152.

48. MICHELI, *op. cit.*, p. 54.

49. SALES, *op. cit.*, p. 147.

50. *Ibid.*, p. 137.

51. *Ibid.*, p. 248.

52. *Ibid.*, p. 158

*Conférez humblement et naïvement de toutes les suggestions et tentations qui vous arriveront pour ce regard avec votre directeur*⁵³ [...]

Parlez toujours de Dieu comme de Dieu, c'est-à-dire révéremment et dévotement [...] avec l'esprit de douceur, de charité et d'humilité⁵⁴ [...]

Il faut remarquer que, dans ces compléments, l'humilité est présentée conjointement avec d'autres vertus, et principalement avec la douceur. En effet, celle-ci est un élément caractéristique de la dévotion salésienne tout comme de l'écriture même de l'auteur⁵⁵. Allier l'humilité à la douceur permet d'anticiper l'erreur d'une humilité excessive chez le lecteur, qui irait alors à l'encontre des devoirs de la civilité en s'extériorisant.

Le champ lexical de l'orgueil est beaucoup moins présent que dans *L'Honnête Homme*. Dans l'*Introduction*, ne se trouvent que dix occurrences des termes « orgueil », « amour-propre » ou « vanité ». Il s'agit pour Sales soit de dévoiler le vice pouvant se cacher derrière des comportements en apparence vertueux :

Ces colères [...] que l'on a contre soi-même tendent à l'orgueil et n'ont d'origine que l'amour-propre, qui se trouble et s'inquiète de nous voir imparfaits⁵⁶.

*Prenez garde que l'amour-propre ne vous trompe, car quelques fois il contrefait si bien l'amour de Dieu qu'on dirait que c'est lui*⁵⁷.

soit de caractériser les comportements décriés :

iceux s'arrêtant seulement à détremper leurs cœurs en [...] autres telles niaiseries et vanités, et ce pour diverses prétentions⁵⁸.

soit, enfin, de mettre en garde contre le fait que de petits péchés conduisent finalement à des vices plus grands :

Le jugement téméraire produit [...] l'orgueil et complaisance de soi-même et cent autres effets très pernicieux⁵⁹.

Outre la catégorisation de ces termes parmi les vices, une valence négative leur est apportée par leur association avec des termes connotant l'absence de paix. Dans les exemples précédents, sont présents les termes « colère », « inquiète », « pernicieux ».

Comparer la manière dont Sales et Faret « disent » les sentiments d'humilité et d'orgueil montre tout d'abord une profonde différence en termes de fréquence : alors que Sales

53. *Ibid.*, p. 191

54. *Ibid.*, p. 205

55. Voir MICHON, *op. cit.*

56. SALES, *op. cit.*, p. 156.

57. *Ibid.*, p. 173.

58. *Ibid.*, p. 180.

59. *Ibid.*, p. 213.

se focalise sur la description de la vertu, Faret a plutôt choisi de mettre en garde contre le vice. À part cela, les procédés rhétoriques sont similaires. Un élargissement des champs lexicaux permet d'observer les mêmes termes dans les deux ouvrages, termes auxquels les deux auteurs attribuent une valence par des associations sémantiques. D'après le principe scénographique mis en place, l'attribution des émotions à une personne qui les éprouve respecte la distinction entre bien et mal : ces personnes sont explicitement approuvées ou condamnées. Enfin, en termes de causalité du sentiment d'humilité, les deux auteurs soulignent une infériorité de fait, mais Faret se situe surtout sur le plan humain, en tenant compte de la hiérarchie sociale, tandis que Sales ne prend que Dieu pour point de comparaison.

III. LES ÉMOTIONS AUTO-ATTRIBUÉES

Nous avons expliqué, dans le chapitre précédent (1.II.1), que Sales et Faret utilisent chacun la troisième personne pour référer à ceux dont le comportement est décrié et la première personne du pluriel lorsqu'ils s'incluent dans le groupe composé par les destinataires envisagés. Nous avons vu aussi que Sales donne des conseils à la deuxième personne tandis que Faret préfère des tournures impersonnelles. Les émotions étayées alors ont été considérées comme allo-attribuées (même si elles sont partagées dans le cas du « nous ») et seront décrites ci-après. Néanmoins, nos deux auteurs utilisent également la première personne du singulier, s'auto-attribuant dans ces cas-là les émotions qu'ils « étayent » ou qu'ils « disent ». Il faut souligner le fait que lors d'un étayage, celui-ci est moins construit que celui des émotions allo-attribuées. En effet, l'inférence peut, dès lors, se produire uniquement parce que l'allocutaire s'identifie à l'auteur, le prenant comme modèle de conduite. Cette particularité de construction et le fait que l'émotion allo-attribuée soit tantôt dite, tantôt étayée, explique que nous accordions une place spécifique à ce type d'émotion sémiotisée. Ce point d'analyse a demandé la prise en compte des éléments de paratexte, où les auteurs se mettent en scène.

Dans sa dédicace à Monsieur (le duc d'Orléans, frère du roi Louis XIII), Faret fait preuve d'une grande humilité. En témoignage, tout d'abord, sa signature (« Le tres-humble, tres-obeïssant, et tres fidelle serviteur⁶⁰ »), où le sentiment est dit explicitement, mais où l'étayage s'opère également par le rôle adopté de serviteur soumis. De plus, l'auteur s'attache à diminuer ses mérites et se constitue entièrement débiteur de son destinataire.

[...] *moy, qui n'ay de nom ny de merite que par la seule gloire que j'ose m'attribuer de ne lui estre pas tout à fait inconnu [...] humble reconnoissance*

60. FARET, *op. cit.*, p. 5.

*avec laquelle tout le monde confesse ne pouvoir jamais assez dignement reverer leurs graces et leurs bienfaits*⁶¹.

Dans le cas présent, l'humilité de Faret est liée au rang social. S'adressant à un prince, il adopte l'attitude requise de la part d'une personne occupant une position hiérarchique inférieure. Cependant, le terme « gloire⁶² » signifie une certaine fierté par rapport à ses égaux, qui ne jouiraient pas du même privilège de reconnaissance.

Dans ses « Divers avertissements », Faret fait preuve d'humilité en tant qu'auteur et que courtisan, en se rabaissant. Il s'estime heureux qu'il n'y ait « point de loix contre les mauvais Auteurs » coupables « du crime de mal escrire » et se nomme le « plus mauvais Courtisan de la terre », « malhabile », n'ayant que « les moindres qualités »⁶³. De plus, il reconnaît sa dette envers d'autres auteurs :

*Je suis tout prest de confesser que les bonnes choses que l'on remarquera dans ce discours ne sont, si l'on veut, que purs larcins*⁶⁴.

Néanmoins, il ne faut pas oublier que le topos de modestie est un élément attendu dans le paratexte. Ce procédé est emprunté à l'éloquence judiciaire pour disposer favorablement les juges ; l'orateur doit montrer de l'humilité, dans le sens pré-chrétien de « faiblesse », pour s'acquérir la bienveillance de l'auditoire⁶⁵. Le fait que Faret prévoit la critique est repérable dans un paragraphe qu'il consacre à la justification du contenu de son œuvre, paragraphe dans lequel il adopte alors une position plus hautaine envers les lecteurs qui pourraient faire preuve d'une « foiblesse de raisonnement digne de compassion⁶⁶ ». Nous avons déjà relevé précédemment (ch. 1.I.II) d'autres exemples d'un mépris de ce type au sein du texte, mais alors, Faret s'adresse à des personnes de son rang, et non aux puissants censés lui accorder le privilège.

Enfin, il faut considérer quelques cas d'allo-attributions qui sont, en réalité, des auto-attributions. En effet, Faret s'identifie implicitement à celui qu'il nomme « le Sage ». Cette identification est réalisée par le fait qu'il avoue préférer une vie éloignée de la cour⁶⁷. L'étayage d'une émotion allo-attribuée à ce Sage va alors à l'encontre d'un sentiment d'humilité : Faret le compare à Dieu⁶⁸ et explique qu'il est indigne de sa condition de soumettre

61. *Ibid.*, p. 4.

62. « Célébrité grande et honorable, en parlant des personnes. » LITTRÉ, « Gloire », dans *op. cit.*

63. FARET, *op. cit.*, p. 102–103.

64. *Ibid.*, p. 104.

65. CURTIUS, Ernst Robert, *La Littérature européenne et le Moyen Âge latin* (trad. par Jean Bréjoux), Paris, PUF, 1956, p. 103.

66. FARET, *op. cit.*, p. 103.

67. *Ibid.*, p. 35 et 62.

68. *Ibid.*, p. 35.

sa raison à celle d'un autre⁶⁹. Ainsi, il se permet de critiquer les Grands, « qui ont presque tous cette foiblesse d'imputer les mal-heurs qui leur arrivent à la mauvaise conduite de ceux qui sont auprès d'eux⁷⁰ ». Bien entendu, puisque le lecteur a pour volonté de s'insérer dans la cour, il ne peut s'identifier à cette figure du sage, qui doit donc être plutôt perçue comme un procédé relevant de l'éthos que du pathos.

Ces remarques tendent donc à montrer que Faret étaye une humilité auto-attribuée surtout lorsqu'il s'agit de se positionner explicitement par rapport aux personnes appartenant à des catégories sociales plus élevées, ce qui est en accord avec les conseils donnés aux courtisans tout au long de son texte. Malgré tout, il fait preuve de fierté par rapport à son travail d'auteur ainsi que par comparaison avec ses semblables, et se refuse même à une totale humilité envers ses supérieurs lorsqu'il avoue implicitement vouloir conserver sa liberté de penser en valorisant l'idéal du sage.

Quant à Sales, il se montre, dans son paratexte, entièrement soumis à Dieu, à l'Église et à l'autorité du « Religieux » qui l'a exhorté à la publication de ses écrits, qu'il qualifie d'essai de contribution⁷¹, puisque son seul objectif est de participer à la sanctification des âmes, comme tous les autres auteurs ecclésiastiques. De plus, il se dit débiteur des Écritures — grâce auxquelles il peut expliquer son propos — et de ses prédécesseurs — dont il ne fait que présenter autrement les mêmes conseils⁷². Lui-même se qualifie de « faible », précise qu'il n'a pas pu consacrer beaucoup de temps à l'ouvrage et dit se permettre de donner des conseils en matière de dévotion sans parvenir à les mettre tous en pratique⁷³. Nous retrouvons le même topos de modestie que chez Faret. De la même manière que ce dernier, Sales prévoit la critique et se défend en se comparant aux anciens Évêques et Pères de l'Église ainsi qu'aux Apôtres⁷⁴, soulignant la difficulté de leur travail. Il étaye donc également une certaine fierté.

En ce qui concerne le texte de l'*Introduction*, Sales se présente parfois explicitement lui-même comme un modèle à suivre par ses efforts incessants pour atteindre la perfection. Cependant, il le fait de manière très humble, puisqu'il souligne son désir de perfection plutôt qu'un résultat avéré, notamment par l'emploi du conditionnel (« Pour moi, je

69. *Ibid.*, p. 34.

70. *Ibid.*, p. 54.

71. SALES, *op. cit.*, p. 19, 24 et 28.

72. *Ibid.*, p. 21 à 23.

73. *Ibid.*, p. 24, 25 et 27.

74. *Ibid.*, p. 26.

voudrais⁷⁵[...] »). De manière plus générale, il s'auto-attribue un sentiment d'humilité en adoptant, nous le verrons, un éthos de proximité avec ses lecteurs et en avouant, par l'utilisation du « nous », commettre les mêmes erreurs qu'eux.

Il est donc possible de conclure que, lorsque les auteurs s'attribuent un sentiment d'humilité, il s'inscrit dans le respect de la hiérarchie. Cependant, il faut considérer le caractère procédural de cette humilité : puisque que le topos de modestie était un procédé rhétorique bien connu des lecteurs, nous ne pouvons lui accorder beaucoup de valeur en tant que procédé destiné à les convaincre d'adopter un comportement défini dans leur vie quotidienne. Sales, cependant, s'auto-attribue la vertu d'humilité tout au long de son discours. Enfin, il faut noter que Faret est le seul à suggérer qu'un autre critère hiérarchique puisse prévaloir — la sagesse —, selon lequel la soumission intellectuelle ne serait plus de mise.

IV. LES ÉMOTIONS ÉTAYÉES

Rappelons que, d'après la définition de Micheli⁷⁶, une émotion est étayée lorsque le discours propose la schématisation d'une situation conventionnellement associée à un certain type d'émotion. La schématisation est entendue ici comme « l'élaboration, par le moyen de la langue, d'un micro-univers que A (auteur) présente à B (lecteur) dans l'intention d'avoir un certain effet sur lui⁷⁷ ». La scénographie mise en place acquiert donc beaucoup d'importance.

L'analyse du formatage émotionnel réalisé à partir de cette schématisation repose sur sept critères⁷⁸ :

- les personnes impliquées : comment les personnes mises en scène sont-elles nommées et quels rôles leur sont-ils attribués en discours ?
- leur potentiel de maîtrise : quel est le degré de contrôle exerçable ?
- les causes : le discours attribue-t-il une cause ou un agent responsable à la situation ?
- les conséquences et probabilités : comment le discours décrit-il les conséquences potentiellement entraînées par la situation et à quel point sont-elles présentées comme probables ?
- la distance spatio-temporelle : comment celle-ci est-elle modulée ?

75. *Ibid.*, p. 144.

76. MICHELI, *op. cit.*, p. 29.

77. *Ibid.*, p. 113–114.

78. *Ibid.*, p. 115–118.

- les ressemblances : la situation est-elle présentée dans un rapport d’analogie avec d’autres situations ?
- la signification normative : la situation est-elle compatible ou incompatible avec les valeurs d’un groupe de référence ?

Afin de faciliter la compréhension, nous présenterons tout d’abord les résultats obtenus à la suite de l’observation de chacun de ces critères avant de conclure en soulignant les émotions globalement étayées par les auteurs afin de susciter un sentiment d’humilité chez leurs lecteurs.

I. Personnes impliquées

En accord avec leur scénographie, les deux auteurs distinguent deux types d’agents dans leur étayage émotionnel : les bons, à imiter, et les mauvais. Le conseil d’imitation est explicite chez Sales, puisqu’il distingue le « nous » et le « vous » des autres, auxquels il renvoie par des syntagmes du type : « plusieurs⁷⁹ », « le vulgaire⁸⁰ »... Faret, lui, demande un effort d’identification plus conscient de la part de ses lecteurs. En effet, même si les conseils sont quelquefois donnés à la première personne du pluriel (« Obligeons donc autant de personnes que nous pourrons⁸¹ »), il qualifie plus souvent ses agents selon leurs vices et vertus, opposant par exemple « le libéral » au « prodigue » et à « l’avare »⁸², ou « un esprit modéré » à « un turbulent »⁸³.

Cet antagonisme entre deux types d’agents permet au lecteur d’éventuellement reconnaître ses propres défauts dans les comportements proscrits et l’incite à une transformation radicale, ou lui permet, au contraire, de reconnaître ses qualités, ce qui l’encouragera dans sa démarche.

En ce qui concerne le rôle des agents, Sales commence généralement par énoncer une tâche abstraite (par exemple, « avoir [nos cœurs] vides de notre propre gloire⁸⁴ ») avant d’opposer les bons et mauvais comportements (« Plusieurs ne veulent [...] considérer les grâces que Dieu leur a faites [...] en quoi certes ils se trompent; car [...] plus nous les connaissons plus nous l’aimerons⁸⁵ »), puis de se montrer encore plus explicite par des

79. SALES, *op. cit.*, p. 125, 131...

80. *Ibid.*, p. 127, 166...

81. FARET, *op. cit.*, p. 43.

82. *Ibid.*, p. 44–45.

83. *Ibid.*, p. 69.

84. SALES, *op. cit.*, p. 137.

85. *Ibid.*, p. 140.

exemples d'actions concrètes en situation (« Si j'ai fait une chose qui n'offense personne, je ne m'en excuserai pas [...], mais si [...] j'ai offensé ou scandalisé quelqu'un, je réparerai l'offense par quelque véritable excuse⁸⁶ »), et enfin de ramener le propos à un niveau spirituel (« Ayons toujours les yeux sur Jésus-Christ crucifié⁸⁷ »).

Faret, lui, a plutôt tendance à énoncer d'abord le comportement proscrit (« Elles ne souffrent pas plus volontiers l'orgueil de ces ames enflées [...] qui n'ont jamais la bouche ouverte qu'à leurs propres louanges⁸⁸ »), avant de présenter le comportement positif qui s'y oppose (« qu'il fasse valoir ce qu'il sait [...] par les effets, plustôt que par les paroles⁸⁹ ») et de donner quelques exemples en situations concrètes (« S'il se fait quelque partie de combattre à la barrière [...] il se contentera de bien faire, sans tesmoigner d'être bien satisfait de soy-mesme⁹⁰ »), avant de revenir au niveau abstrait en mentionnant les vices et vertus associés à ces comportements (« la vanité [...] la modestie⁹¹ »).

Nous pouvons donc constater que les deux auteurs utilisent de la même manière les procédés d'opposition et de mise en situation. Cependant, Sales pousse l'abstraction jusqu'à un niveau spirituel alors que Faret se limite au niveau moral. De plus, les préceptes généraux de Sales sont positifs et figurent l'objectif à atteindre, tandis que ceux de Faret sont négatifs et relèvent de la mise en garde. Cela est en adéquation avec leur insistance soit sur les vertus, soit sur les vices, comme remarqué au sujet des émotions dites (ch. 2.II). Enfin, rappelons l'utilisation très fréquente d'adverbes de manière par Sales, qui rend son propos plus précis que celui de Faret, puisque le discours de ce dernier présente en général les qualités comme des attributs de verbes d'état, sans expliquer comment parvenir à cet état (« Il faut qu'il soit avisé, et adroit, [...] tousjours esgal [...]»⁹² »). De même, il n'explique pas comment acquérir les compétences qu'il considère comme indispensables (« qu'il sçache voltiger [...] qu'il sçache joüer du Luth⁹³ »). Cet aspect généraliste des propos tenus dans *L'Honnête Homme* s'explique par le fait, mentionné lors de la présentation des œuvres (cf. pt 4.II de la contextualisation), que Faret n'a pour objectif que de proposer une synthèse théorique des préceptes selon lui en vigueur à la cour, renvoyant ses lecteurs

86. *Ibid.*, p. 147.

87. *Ibid.*, p. 151.

88. FARET, *op. cit.*, p. 100.

89. *Ibid.*

90. *Ibid.*, p. 101.

91. *Ibid.*

92. *Ibid.*, p. 46.

93. *Ibid.*, p. 16.

à l'« Academie », à « de bons maistres », aux « meilleurs Autheurs » ou à des « hommes doctes »⁹⁴ pour apprendre comment s'y prendre d'un point de vue pratique.

II. *Potentiel de maîtrise*

Les deux auteurs ont tendance à schématiser les situations de façon à diminuer le degré de contrôle que les lecteurs peuvent exercer sur elle. Cet abaissement du potentiel de maîtrise est principalement réalisé par des procédés syntaxiques. Nous avons déjà signalé que, dans l'*Introduction*, le terme « humilité » est souvent le sujet de verbes d'obligation et de volonté (« requiert⁹⁵ », « ne peut permettre⁹⁶ », « admoneste⁹⁷ », ...), ce qui semble ne pas laisser le choix au lecteur. L'utilisation de la tournure impersonnelle « il faut » a le même effet. De même, l'auteur personnalise l'orgueil pour accentuer sa puissance et en étayer la crainte (« Prenez garde que l'amour-propre ne vous trompe⁹⁸ »). Dans les situations où le potentiel de maîtrise est laissé au lecteur, les verbes ne sont pas des verbes d'action physique, mais plutôt d'action mentale (« désirez⁹⁹ », « ressouvenez-vous¹⁰⁰ »). En effet, du point de vue de Sales, c'est toujours la puissance de Dieu qui agit, en laquelle il n'y a qu'à espérer (« s'il plaît à Dieu de nous élever jusques à ces perfections angéliques¹⁰¹ »; « [Dieu] commandera à nos passions qu'elles cessent¹⁰² »).

Faret utilise aussi le procédé de personnalisation des vices (« l'Envie, l'Avarice et l'Ambition [...] règnent [...], attirent [...] pour les jeter [...]»¹⁰³; « cette importune Affectation, qui ternit et souille [...]»¹⁰⁴), ce qui étaye la crainte chez les lecteurs. Il prend soin de ne pas laisser à ces derniers la possibilité de se considérer comme une exception (« Il n'y a point d'homme que l'autorité [...], l'envie[...] ou la malice [...], ne puissent faire tomber¹⁰⁵ »). Il souligne également la puissance de la Fortune, du Ciel et de la Nature, mais affirme que ses préceptes permettent de contrer leurs actions¹⁰⁶. En effet, les vicieux sont ceux qui manquent de volonté pour résister, qui « se laissent enyvrer¹⁰⁷ » ou « se

94. *Ibid.*, p. 103.

95. SALES, *op. cit.*, p. 146.

96. *Ibid.*, p. 147.

97. *Ibid.*, p. 148.

98. *Ibid.*, p. 173.

99. *Ibid.*, p. 172.

100. *Ibid.*, p. 133.

101. *Ibid.*, p. 132.

102. *Ibid.*, p. 155.

103. FARET, *op. cit.*, p. 8.

104. *Ibid.*, p. 20.

105. *Ibid.*, p. 9.

106. *Ibid.*, p. 11–12.

107. *Ibid.*, p. 15.

laissent transporter¹⁰⁸ ». Pour énoncer ces conseils, il utilise généralement des verbes d'obligation dont le sujet est la vertu (« ceste agreable simplicité, qui doit reluire¹⁰⁹[...] ») ou d'interdiction (« il n'est pas permis¹¹⁰ »). De plus, le potentiel de maîtrise est réduit par des tournures passives (« doivent estre evitées¹¹¹ »). Cependant, Faret insiste également, à quelques reprises, sur l'importance du travail personnel (« Et ceux-là peuvent, avec l'ayde des preceptes, et par des soins assidus corriger leur deffauts¹¹² »), rendu possible par la faculté de jugement (« le Jugement est maistre de cet Art [...] il ne faut pas laisser de le consulter¹¹³ »). Ainsi, dans certaines situations, le potentiel de maîtrise est entièrement laissé au lecteur, qui aura à trouver comment mettre en pratique un conseil, comme nous l'avons dit, bien vague (« qu'il tasche à s'en deméler le plus adroitement possible et le plustost qu'il lui sera possible¹¹⁴ »).

Par l'abaissement du potentiel de maîtrise, les deux auteurs étayent la crainte et soulignent la difficulté de la tâche qui attend les lecteurs s'ils veulent suivre leurs conseils. Pour ce faire, ils utilisent des procédés similaires. Mais pour ne pas décourager complètement face à l'entreprise envisagée, ils délèguent aussi une part de responsabilité : dans l'*Introduction*, il s'agit d'espérer en Dieu; dans *L'Honnête Homme*, d'utiliser ses capacités de raisonnement.

III. Causes

Pour Sales, la raison qui doit pousser ses lecteurs à se sentir humbles est l'imperfection humaine face à la perfection divine.

*Certes, rien ne peut tant nous humilier devant la miséricorde de Dieu que la multitude de ses bienfaits, ni rien tant nous humilier devant sa justice, que la multitude de nos méfaits*¹¹⁵.

En outre, l'humilité est utile :

*[...] l'humilité repousse Satan et conserve en nous les grâces et les dons du Saint-Esprit*¹¹⁶.

Enfin, faire preuve d'humilité, c'est se conformer à la volonté divine :

108. *Ibid.*, p. 17.

109. *Ibid.*, p. 22.

110. *Ibid.*, p. 13.

111. *Ibid.*, p. 15.

112. *Ibid.*, p. 12.

113. *Ibid.*, p. 101.

114. *Ibid.*, p. 56.

115. SALES, *op. cit.*, p. 140.

116. *Ibid.*, p. 137.

*Ainsi la veuve dévote ne veut jamais être appelée et estimée ni belle ni gracieuse, se contentant d'être ce que Dieu veut qu'elle soit, c'est-à-dire humble et abjecte à ses yeux*¹¹⁷.

Les causes mentionnées sont donc uniquement spirituelles. Cependant, elles ne doivent pas engendrer pour seul résultat une humilité face au divin, mais aussi face aux autres hommes « en comparaison de nous-même¹¹⁸ ». C'est-à-dire que, puisque l'intériorité prévaut sur le comportement extérieur, nul ne peut, en connaissant sa propre bassesse, s'estimer meilleur que son prochain — Dieu étant le seul à pouvoir sonder les cœurs¹¹⁹. Le fait de pointer la faiblesse humaine étaye deux types d'émotions chez le lecteur : d'une part, la honte engendre une volonté de s'améliorer ; d'autre part, la culpabilité pousse à vouloir faire pénitence. Ainsi, le lecteur se voit plus enclin à mettre en pratique les conseils donnés.

Faret aussi mentionne l'humilité inhérente à toutes les créatures terrestres face à Dieu dans le chapitre « Des ornements de l'ame ». Cependant, ce n'est pas sur cette cause qu'il appuie son argumentation, mais en procédant à l'étayage d'un sentiment d'altruisme : le bien public prévaut sur le bien particulier, et la hiérarchie sociale est garante du bien public¹²⁰. Cet argument impose donc l'humilité face aux Grands. D'autre part, l'humilité envers tous est présentée non seulement comme vertueuse — cause suffisamment valable en soi (« douce satisfaction à une ame bien faite¹²¹ ») —, mais aussi comme utile à un avancement personnel en ce qu'elle permet de se faire « estimer et cherir de tout le monde¹²² ». Nous retrouvons ici la distinction entre humilité intérieure et extérieure. Enfin, comme Sales, Faret étaye un sentiment de honte en portant un jugement à l'encontre des personnes orgueilleuses (« ce deffaut est odieux et rend digne de mespris ; ces pauvres gens¹²³ [...] »), ce qui pousse les lecteurs sujets à ce vice à vouloir sortir de cette catégorie. Mais c'est plutôt sur les conséquences que Faret insiste.

IV. Conséquences, probabilités et distances spatio-temporelles

Dans *L'Honnête Homme*, les conséquences envisagées sont surtout celles découlant des comportements orgueilleux — qui sont négatives et étayent la crainte. Pour l'orgueilleux, Faret affirme, par exemple, que « ceux qui n'ont que leur vanité [...] attirent sur eux

117. *Ibid.*, p. 246.

118. *Ibid.*, p. 145.

119. *Jr.* 17 : 10 ; *Lc* 16 : 15 ; *Rm.* 8 : 27 ; *1 Th.* 2 : 4 ; *Ap.* 2 : 23...

120. FARET, p. 36 et 38.

121. *Ibid.*, p. 43.

122. *Ibid.*, p. 43.

123. *Ibid.*, p. 15.

la haine publique¹²⁴ » ou que les fanfarons ne servent que « d'objects de risée et de mespris¹²⁵ »; il s'appuie donc sur le jugement social. Il ne cache pas qu'un jugement social attend également les humbles, mais alors que le jugement qui s'attaque aux orgueilleux est présenté comme certain et « irréparable¹²⁶ » et doit être craint comme redoutable, celui qui touche les humbles doit être considéré comme étant de peu de portée.

En contrepartie, il étaye un sentiment de sécurité en assurant les conséquences positives de l'humilité (« C'est par là que l'on fait mourir l'envie [...], [que l'on acquiert] les acclamations et les loüanges¹²⁷ », « Quiconque en use ainsi destourne de soy la haine et les plaintes¹²⁸ »). Ces conséquences sont présentées comme étant certaines, mais conditionnées à la bonne mise en œuvre de ses conseils, à des efforts permanents sur une longue durée (« il faudroit que ce dernier mist beaucoup de temps, devant que de donner de soy la bonne opinion [...]»¹²⁹), ainsi qu'à la capacité de jugement. Cependant, la structure linéaire de *L'Honnête Homme* oblige à garder en mémoire que Faret conditionne surtout toute conséquence au bon vouloir de la Fortune¹³⁰ et que la vertu doit être poursuivie pour elle-même avant toute chose¹³¹.

En outre, Faret dépasse le plan personnel. L'analyse des émotions dites avait montré qu'il envisageait une cause altruiste à l'humilité. Ainsi, il présente des conséquences qui répondent à cette cause, évoquant le malheur des princes lorsque des personnes manquant d'humilité les entourent, ainsi que les « funestes effects¹³² » engendrés pour le peuple. Ces conséquences aussi, sont présentées comme certaines, « inévitables », « impossibles » à empêcher¹³³.

Sales, lui, insiste plutôt sur les conséquences positives que la pratique de la vertu d'humilité engendre. Il mentionne notamment son utilité en tant qu'arme contre l'ensemble des vices et présente la victoire comme assurée à condition que l'on sache se montrer humble dans la lutte. En effet, il affirme que celui qui est humble est digne du soutien de Dieu.

124. *Ibid.*, p. 41.

125. *Ibid.*, p. 52.

126. *Ibid.*, p. 40.

127. *Ibid.*, p. 43.

128. *Ibid.*, p. 53.

129. *Ibid.*, p. 11.

130. *Ibid.*, p. 38.

131. *Ibid.*, p. 23.

132. *Ibid.*, p. 54.

133. *Ibid.*, p. 54–55.

[...] *l'humble est d'autant plus courageux qu'il se reconnaît plus impuissant : [...] parce qu'il a toute sa confiance en Dieu, qui se plaît à magnifier sa toute puissance en notre infirmité, et élever sa miséricorde sur notre misère*¹³⁴.

Ainsi, la plupart des conséquences relèvent du plan divin, mais Sales en distingue deux types. Il y a d'un côté les conséquences certaines, promises dans l'Écriture, et qui ne prendront effet que dans le Royaume de Dieu, comme le fait que « si nous conversons humblement et fidèlement, Dieu nous élèvera à des grandeurs bien grandes¹³⁵ ». Mais de l'autre côté, il y a aussi des conséquences potentielles dès ce bas monde, « des récompenses que Dieu donne pour les vertus [...] qui quelques fois sont présentées aux hommes¹³⁶ ». Elles sont cependant extrêmement conditionnées à une conduite réellement humble, qui consiste à ne pas les désirer (« il ne faut pas prétendre à de telles grâces¹³⁷, nous ne méritons pas un rang si haut au service du Seigneur¹³⁸ »). Ainsi, la présentation de ce deuxième type de conséquences n'a pas pour but d'étayer l'espoir, mais bien d'abaisser l'orgueil pouvant naître d'une conduite vertueuse. C'est une manière, pour Sales, d'anticiper les défauts et faiblesses de ses lecteurs.

Il faut remarquer que Sales ne cache pas que l'humilité peut avoir des conséquences négatives sur le plan humain et que le jugement social peut être difficile à supporter.

*Si on vous estime vile, abjecte ou folle, l'humilité vous fera réjouir de ce bien-heureux opprobre*¹³⁹ [...]

Toutefois, par un renversement de valeur qui consiste, selon la doctrine catholique, à considérer les difficultés comme des occasions de mérite, il schématise la situation de manière à susciter un sentiment de courage chez ses lecteurs.

Enfin, un sentiment de crainte est étayé par la présentation des conséquences négatives qui suivent une conduite orgueilleuse. Sur le plan humain, faire preuve d'orgueil expose au risque de voir « nos qualités [mises] à l'examen, à l'enquête et à la contradiction¹⁴⁰ », tout comme à la moquerie certaine lorsque la vérité sur les capacités réelles est dévoilée¹⁴¹. Mais surtout, sur le plan divin, Sales évoque la certitude d'offenser Dieu et le risque de se voir damné.

134. *Ibid.*, p. 143.

135. *Ibid.*, p. 133.

136. *Ibid.*, p. 131.

137. *Ibid.*

138. *Ibid.*, p. 132.

139. *Ibid.*, p. 144.

140. *Ibid.*, p. 139.

141. *Ibid.*, p. 182.

Le critère des conséquences est particulièrement travaillé par les deux auteurs, qui l'utilisent approximativement de la même manière. Comme cela est imposé par leur principe d'argumentation par oppositions, ils mentionnent chacun les conséquences négatives qui découlent d'un mauvais comportement — ce qui étaye la crainte — et les positives qui sont engendrées par un bon comportement — ce qui étaye l'espoir. Faret insiste plus sur les négatives, tandis que Sales a tendance à s'arrêter plus longuement sur les positives. Le plus souvent, ces conséquences sont présentées comme hautement probables. Cependant, il faut remarquer que, dans *l'Introduction*, elles concernent généralement la vie après la mort et sont donc situées à une grande distance spatio-temporelle, tandis que dans *L'Honnête Homme*, elles se rapportent au cadre de la cour de France et sont plus proches et immédiates.

V. *Ressemblances*

Les deux textes analysés font usage de comparaisons et de métaphores. Une partie d'entre elles a simplement pour objectif de clarifier le propos des auteurs (ou, dans le cas de Sales, d'aborder un sujet délicat tel que le sexe, qu'il gère par une métaphore alimentaire¹⁴²), mais l'autre partie vise à l'étayage des émotions.

Dans *L'Honnête Homme*, les analogies peuvent être regroupées en quatre catégories qui se distinguent par leurs comparés. Tout d'abord, Faret compare le roi, les Grands et les nobles à des objets lumineux. Par une métaphore filée, il présente le roi comme la « source de la lumière » et la reine comme la « lune », tandis que les Grands sont des « astres » gravitant autour¹⁴³. Les nobles, eux, sont comparés à de « belles lumières¹⁴⁴ », et les filles d'honneur à de « jeunes soleils¹⁴⁵ ». Ces analogies ont pour effet de renforcer la puissance des comparés et l'admiration des lecteurs, qui ne font pas partie des mêmes catégories sociales que ces personnes. Elles étayaient ainsi le sentiment d'humilité, car les lecteurs peuvent inférer de cette situation qu'eux-mêmes sont tenus à l'écart de ce rayonnement. Cependant, elles étayaient aussi la motivation à vouloir devenir un parfait courtisan dans l'espoir d'être dans la lumière, c'est-à-dire de se rapprocher du roi et de profiter de ses bienfaits.

142. *Ibid.*, p. 240–244.

143. FARET, *op. cit.*, p. 7–8.

144. *Ibid.*, p. 10.

145. *Ibid.*, p. 90.

Ensuite, Faret compare la cour à divers éléments qui connotent un danger : « théâtre et grandes mers agitées¹⁴⁶ » voire « orageuses¹⁴⁷ », « enfer¹⁴⁸ ». Ces analogies étayent la crainte chez les lecteurs, dans le but de les amener à considérer les préceptes énoncés dans l'œuvre comme indispensables pour survivre au sein d'un tel environnement.

Faret utilise également des analogies concernant les vertus et les vertueux. La vertu est comparée à « la lumière du soleil » — ce qui, vu les comparaisons lumineuses au sujet du roi et des aristocrates, a tendance à conférer à ces derniers un caractère vertueux — et à « un trésor inestimable »¹⁴⁹. Ces comparants, en étant des objets désirables, étayent la motivation des lecteurs à devenir plus vertueux. Parmi les différentes vertus, l'amitié se communique comme « un flambeau allumé¹⁵⁰ » et la science et la sagesse sont comme « de nobles et vigoureuses semences¹⁵¹ ». Ces comparaisons étayent un sentiment d'altruisme en soulignant l'importance de ceux qui possèdent ces vertus, puisqu'ils sont indispensables à leur transmission. Quant au jugement, c'est une « digue bien ferme¹⁵² ». Cette métaphore étaye un sentiment de sécurité qui pousse le lecteur à s'appuyer principalement sur cette vertu. Pour terminer, l'honnête homme est un « Phoenix » et un « marin aguerri »¹⁵³. La première métaphore connote la rareté, la longévité et la renaissance, ce qui peut potentiellement augmenter la motivation des lecteurs à essayer de grossir les rangs de cette nouvelle élite du royaume. La deuxième poursuit la métaphore qui faisait de la cour une mer dangereuse et motive le lecteur à devenir honnête homme afin d'y évoluer en sûreté.

Enfin, c'est surtout les vices et les vicieux que Faret compare à des éléments dangereux et effrayants (soulignés dans les exemples qui suivent) dans l'objectif d'étayer la crainte à leur sujet.

[...] toutes paroles qui ont teinture d'orgueil de suffisance doivent estre évitées, comme les plus dangereux écueils où la bonne estime des hommes puissent faire naufrage¹⁵⁴.

Une reigle générale [...] c'est de fuyr comme un précipice mortel cette malheureuse et importune Affectation¹⁵⁵.

146. *Ibid.*, p. 8.

147. *Ibid.*, p. 39.

148. *Ibid.*, p. 36.

149. *Ibid.*, p. 20–21.

150. *Ibid.*, p. 40.

151. *Ibid.*, p. 49.

152. *Ibid.*, p. 78.

153. *Ibid.*, p. 77.

154. *Ibid.*, p. 15.

155. *Ibid.*, p. 20.

D'autres analogies étayent la culpabilité par des comparés qui connotent la nocivité pour l'entourage :

*O que les Pinces sont malheureux, qui [...] se trouvent environnez des ces pestes publiques [les flatteurs], qui infectent leurs esprits*¹⁵⁶.

*Le mensonge semble [aux honnestes gens] un crime aussi noir qu'un assassinat*¹⁵⁷.

Les deux types d'étayage tendent à détourner les lecteurs de ces vices.

Dans l'*Introduction*, les analogies sont omniprésentes; chaque précepte devient l'objet d'une comparaison. Le même type de catégorisation que celle opérée dans *L'Honnête Homme* est possible. Concernant l'étayage de l'humilité, Sales utilise les comparés de Faret comme comparants. En effet, Dieu est métaphoriquement appelé « roi¹⁵⁸ » et « prince¹⁵⁹ ». L'auteur se montre également plus explicite que Faret en veillant à comparer, en regard, ses lecteurs à des « laquais, portefaix et garçons de chambre¹⁶⁰ ». Il respecte ainsi le principe de présentation d'antagonismes qui structure son œuvre. De plus, il étaye l'humilité par des comparaisons directes, et négatives, entre les hommes et Dieu. Par exemple, il affirme que les souffrances de Philothée ne sont aucunement comparables à celles de Jésus¹⁶¹, ce qui augmente le courage des lecteurs et leur volonté d'endurance et d'abnégation.

Le principe d'antagonisme est également observable dans l'opposition de métaphores qui concernent l'environnement. Par exemple, selon Sales, les religieux évoluent « dans une plaine » alors que les mondains se trouvent « sur un chemin scabreux »¹⁶². Au contraire de Faret, l'intention de Sales n'est pas d'étayer un sentiment de crainte, mais plutôt de courage chez ses lecteurs, en les préparant à affronter la difficulté. C'est le même type d'étayage qui est mis en place par une comparaison entre l'homme vertueux et le sanglier sur la base du motif de l'affutage constant de leurs armes¹⁶³.

Par contre, la crainte est étayée envers les vices et les vicieux. Alors que sur le plan humain, Faret ne peut rien opposer au roi, sur le plan divin, le diable représente le mal que Sales oppose à la bonté divine et compare à un « oiseau de proie¹⁶⁴ ». Les analogies avec des animaux dangereux (réels ou non) sont nombreuses : la médisance est un crocodile¹⁶⁵,

156. *Ibid.*, p. 54.

157. *Ibid.*, p. 80.

158. SALES, *op. cit.*, p. 172.

159. *Ibid.*, p. 141.

160. *Ibid.*, p. 132.

161. *Ibid.*, p. 137.

162. *Ibid.*, p. 185.

163. *Ibid.*, p. 129.

164. *Ibid.*, p. 137.

165. *Ibid.*, p. 150.

la colère est un serpent¹⁶⁶, les impudiques sont comme des basilics¹⁶⁷... Quant aux vices, ils sont comparés à des éléments douloureux : des fièvres¹⁶⁸, des morsures¹⁶⁹...

Sales stimule au contraire la motivation des lecteurs à rechercher les vertus en attisant, comme Faret, leur motivation par des analogies qui attribuent à celles-ci un caractère désirable. Elles sont comparées à du sel¹⁷⁰, à un baume¹⁷¹, à des pierres précieuses¹⁷². De la même manière, certaines analogies lui permettent de procéder à un renversement de valeurs en soulignant l'utilité de certaines émotions désagréables en matière de dévotion. Ainsi, l'amertume des fleurs de thym produit le meilleur miel¹⁷³, ou encore :

Je vous ai dit beaucoup de choses qui vous sembleront dures [...] elles seront plus douces que le sucre et le miel¹⁷⁴ [...]

En outre, en comparant les âmes chrétiennes à des ponts en pierre¹⁷⁵, Sales semble promettre la stabilité et la sécurité.

Enfin, des métaphores se rapportant à la transmission sont proposées, mais les comparés sont, dans l'*Introduction*, des vices. Mentionnons, la parole déshonnête, qui est « une goutte d'huile qui s'étend¹⁷⁶ ». Sales étaye, de cette manière, la culpabilité.

La comparaison des ressemblances participant à l'étayage montre qu'elles sont presque utilisées de la même manière, et pour étayer le même type d'émotions — à l'exception du courage, qui n'est étayé que par Sales. L'humilité est étayée par des analogies creusant un écart entre le lecteur et les personnes à admirer. Dans l'*Introduction*, ces personnes sont Dieu et les saints ; alors que dans *L'Honnête Homme*, il s'agit du roi et de la haute noblesse. Cette différence permet de souligner l'impact des sous-genres auxquels appartiennent les œuvres sur l'argumentation des auteurs. En effet, nous avons déjà constaté (ch. 1.II.I et ch. 2.II) que la focalisation sur le plan divin chez Sales — qui rédige un manuel de dévotion et adopte donc une perspective religieuse — s'oppose à des considérations qui se limitent généralement au plan humain chez Faret — qui propose un manuel d'honnêteté dont l'usage est strictement limité à la cour. Par conséquent, Dieu et

166. *Ibid.*, p. 154.

167. *Ibid.*, p. 169.

168. *Ibid.*, p. 171.

169. *Ibid.*, p. 191.

170. *Ibid.*, p. 126.

171. *Ibid.*, p. 138.

172. *Ibid.*, p. 176.

173. *Ibid.*, p. 136–137.

174. *Ibid.*, p. 148.

175. *Ibid.*, p. 150.

176. *Ibid.*, p. 206.

le roi occupent respectivement les positions hiérarchiques les plus élevées selon la perspective adoptée. En effet, n'oublions pas qu'au XVII^e le roi de France, désigné par Dieu, est son remplaçant sur la terre¹⁷⁷.

La crainte du vice et des personnes vicieuses est étayée par les deux auteurs, mais alors que Faret l'étaye aussi envers le contexte de la cour de manière à pousser les lecteurs à reconnaître la nécessité de ses conseils, Sales utilise des comparaisons qui, sans cacher le contexte difficile, motive les lecteurs à se dépasser. La motivation pour les vertus est étayée, par les deux auteurs, grâce à des analogies qui les rendent désirables et rassurantes. La dernière catégorie d'analogies est appliquée au caractère transmissible des vertus chez Faret et des vices chez Sales; étayant respectivement l'altruisme ou, plus négativement, la culpabilité.

VI. *Signification normative*

Le rapport à la norme observable dans le texte de Faret est fluctuant. Ses conseils ont pour objectif d'aider les lecteurs à s'insérer dans un certain milieu, il doit donc se montrer réaliste vis-à-vis des attentes des personnes fréquentant ce milieu. Ceci peut être observé lorsqu'il conseille d'aller « comme les autres », affirmant avec beaucoup de certitude et d'assurance qu'un comportement qui se distingue ne « plaist à personne »¹⁷⁸.

Néanmoins, comme nous l'avons expliqué, l'auteur participe également à la civilisation des mœurs; il se doit donc de transformer, subtilement, la norme en vigueur. Dans ces cas-là, il oppose une norme quantitative (celle partagée par le plus grand nombre de personnes) à une norme qualitative (l'opinion du roi, censée prévaloir en sa cour). Par exemple, en parlant des duels¹⁷⁹ — qu'il nomme « fureur brutale », « un des plus insupportables abus qui se soient coulez dans nostre siecle » ou encore « mal, que l'on pourra nommer incurable à l'avenir » —, il ne cache pas que c'est un comportement répandu chez « la plupart des jeunes gens », mais affirme que le roi y est opposé.

Enfin, en des occasions plus spécifiques, Faret maintient son discours en adéquation avec la norme curiale, tout en modulant ses affirmations de manière à laisser au lecteur une liberté d'interprétation. Le chapitre sur les « Avantages de la noblesse¹⁸⁰ » en est un bon exemple. Selon Faret, le bien serait naturel à la noblesse, puisqu'il se transmettrait par

177. BÉLY, Lucien, *La France au XVII^e siècle. Puissance de l'État, contrôle de la société*, Paris, PUF, 2009, p. 14.

178. FARET, *op. cit.*, p. 102–103.

179. *Ibid.*, p. 13–14.

180. *Ibid.*, p. 10–11.

le sang et l'exemple des ancêtres. Ainsi, même si les nobles peuvent perdre la faveur, ils en bénéficient *a priori*, alors que les bourgeois doivent mériter l'estime. L'auteur utilise des phrases principales marquant la certitude : « il faut avouer que » ; « il n'y a nulle doute que ». Cependant, il module ces affirmations par des adverbes de fréquence indiquant la possibilité d'exceptions, comme « ordinairement » ou « rarement ». Par-là, il semble se rapprocher d'une norme plus bourgeoise, qui valorise la vertu démontrée.

Sales, lui, se montre en accord avec la norme catholique — en tout cas, en matière de doctrine. Cette norme se distingue de la norme mondaine en ce qu'elle ne privilégie pas la quête d'avantages en ce monde, mais la recherche du salut dans l'au-delà. Cela n'empêche pas l'auteur de se montrer, parfois, en désaccord avec certaines pratiques, de manière explicite :

*Je n'ai jamais pu approuver la méthode de ceux qui [...] il me semble au contraire qu'il faut*¹⁸¹ [...]

ou seulement suggérée :

*aussi désirerais-je qu'[...] ayant [...] pris le conseil de quelque sage et dévot directeur*¹⁸² [...]

Par contre, il ne partage absolument pas la norme mondaine, qu'il qualifie par exemple de « *vaine, sotté et frivole*¹⁸³ ». De la même manière que Faret, il privilégie une norme qualitative, basée sur la volonté de Dieu, à une norme quantitative (« le Roi des Saints et sa Mère, ont toujours honoré et chéri cette digne vertu plus qu'aucune autre entre toutes les morales¹⁸⁴ »). Il n'insiste pas sur le fait que les mauvais comportements soient très répandus, se contentant de mentionner l'existence de personnes vicieuses par des syntagmes indéfinis (« il y en a qui [...] les autres¹⁸⁵ » ; « plusieurs¹⁸⁶ »). Malgré tout, il se montre franc quant à l'opinion partagée par le plus grand nombre à l'encontre des personnes dévotes (« si on vous estime vile, abjecte ou folle [...] la cause n'est pas en vous, mais en ceux qui font [cet opprobre]¹⁸⁷ » ; « des vertus que les mondains tiennent pour viles et abjectes¹⁸⁸ »), mais étaye le courage du lecteur face à ces jugements en dénigrant ceux

181. *Ibid.*, p. 194.

182. *Ibid.*, p. 245.

183. *Ibid.*, p. 138.

184. *Ibid.*, p. 137.

185. *Ibid.*, p. 138.

186. *Ibid.*, p. 140.

187. *Ibid.*, p. 144.

188. *Ibid.*, p. 146.

qui les profèrent (« troupe débauchée¹⁸⁹ », « niaises et sottes gens¹⁹⁰ ») ainsi qu'en leur conseillant l'attitude adéquate :

La réputation n'est que comme une enseigne qui fait connaître où la vertu loge; la vertu doit donc être en tout et partout préférée. C'est pourquoi, si l'on dit : vous êtes un hypocrite [...], si l'on vous tient pour un homme de bas étage [...], moquez-vous de tout cela¹⁹¹.

Cependant, il ne faut pas oublier, comme nous l'avons déjà remarqué, que Sales satisfait à la norme mondaine en matière de civilité (« nous ne faisons pas mal [...] quand l'usage commun le requiert¹⁹² »), tant que celle-là n'est pas opposée aux Commandements.

La signification normative des étayages construits par les auteurs diffère donc quelque peu. Le but de l'œuvre de Faret implique qu'il s'appuie sur la norme mondaine, puisqu'il entend expliquer à ses lecteurs comment y satisfaire. Néanmoins, il idéalise la norme existante en proposant celle qui conviendrait le mieux à la société plutôt que celle qui a réellement cours, et qu'il qualifie de néfaste. Sales, lui, s'oppose plus radicalement à la norme mondaine, tout en respectant scrupuleusement la norme catholique. Les moyens utilisés par les auteurs se rejoignent en ce qui concerne le privilège accordé à la qualité sur la quantité (se retrouve, encore une fois l'équivalence entre le roi chez Faret et la divinité chez Sales, déjà soulignée au point précédent) et la façon de dénigrer la norme rejetée. Par contre, Sales est moins explicite que Faret quant au nombre élevé de personnes qui adhèrent à cette norme. Enfin, Faret laisse implicitement entendre à ses lecteurs que même les nobles, censés donner l'exemple, pourraient ne pas adopter les comportements les plus appropriés.

V. CONCLUSION

Les résultats présentés dans ce chapitre montrent que le procédé pathétique sur lequel Faret s'appuie principalement pour convaincre ses lecteurs de se montrer humbles consiste à provoquer la crainte des comportements orgueilleux. Cette crainte est provoquée, chez le lecteur, par les condamnations proférées par l'auteur même et par les conséquences désastreuses, sur le plan social, qui sont envisagées. Les propos de Sales sur l'orgueil suscitent également la crainte, mais cette crainte a pour seul objet une entrave du perfectionnement ; elle est donc plus centrée sur l'être intime.

189. *Ibid.*

190. *Ibid.*, p. 150.

191. *Ibid.*

192. *Ibid.*, p. 142.

Le fait que les deux auteurs diminuent le potentiel de maîtrise des lecteurs favorise également la crainte. Cependant, Sales ne laisse pas les siens démunis face à elle, car il leur insuffle un espoir qui prend sa source dans une confiance illimitée en Dieu. Faret, lui, cherche plutôt à encourager l'effort personnel. Le courage est également suscité par les auteurs lorsque ceux-ci annoncent les difficultés auxquelles il faut s'attendre, mais, dans ces cas-là aussi, seul Sales accompagne réellement ses lecteurs en leur expliquant comment surmonter les obstacles.

De manière plus positive, les deux auteurs font naître un désir d'humilité. Ils attribuent une valence positive à ce sentiment par des associations sémantiques et des analogies. Ils opposent radicalement les bons aux mauvais, poussant à l'imitation des premiers. Ils poussent également à désirer l'humilité pour son caractère sécurisant et utile. Le courage et la motivation peuvent naître chez les lecteurs de l'*Introduction*, qui reconnaissent leurs qualités dans les descriptions des comportements à adopter et la manière dont Sales veille à donner des indications concrètes pour éviter les pièges. Au contraire, les lecteurs de *L'Honnête Homme* sont plutôt amenés à ressentir de la culpabilité lorsqu'ils reconnaissent leurs propres défauts dans les comportements proscrits. La culpabilité est une émotion qui est également utilisée par Sales, mais de manière à susciter un désir d'amélioration, alors que Faret se contente de condamner.

En outre, le sentiment d'humilité est lui-même suscité pour convaincre les lecteurs par la description des causes qui poussent à éprouver ce sentiment. (Rappelons que ces causes sont d'ordre spirituel pour Sales, mais d'ordre social pour Faret.) L'humilité est également générée par l'évocation du respect envers la hiérarchie.

Enfin, il faut souligner le fait que les auteurs ont des attitudes radicalement différentes en ce qui concerne le fait de se présenter eux-mêmes comme des modèles d'humilité. À l'exception des propos tenus dans le paratexte, nous avons observés que seul Sales fait preuve d'une humilité constante. Faret, lui, ne montre qu'une humilité occasionnelle, uniquement envers les personnes d'un statut social supérieur au sien.

Ainsi, les deux auteurs utilisent les mêmes procédés pour faire naître le même type d'émotions chez leurs lecteurs. Cependant, les émotions à valence positive sont beaucoup plus mises en avant chez Sales que chez Faret, qui insiste plutôt sur les émotions à valence négative.

Chapitre 3 : les preuves éthiques

L'analyse de l'éthos a été réalisée sur la base des éléments de réflexion proposés dans l'ouvrage *La Présentation de soi* de Ruth Amossy. Elle y explique le rôle de l'éthos en soulignant la nécessité, pour un orateur, d'élaborer « une image de soi favorable susceptible de lui conférer son autorité et sa crédibilité¹ ». Elle ajoute que l'analyse de l'éthos doit non seulement repérer la manière dont le locuteur effectue une mise en scène de sa personne en utilisant les ressources du langage dans un objectif communicationnel, mais également tenir compte du statut social et de représentations préexistantes attachées au locuteur (éthos préalable)². Maingueneau — qui a montré que l'éthos peut être étendu à toutes les pratiques écrites³ —, affirme également que, au XVII^e siècle, le discours littéraire était inséparable des valeurs attachées à certains modes de vie, et que l'éthos d'un auteur, en tant qu'adhésion à des valeurs historiquement spécifiées, contribuait à façonner les comportements de ses lecteurs⁴. Ainsi, la construction de l'identité énonciative est une prise de position. Chaque auteur s'oriente en fonction de l'autorité qu'il peut investir selon ses acquis et en tenant compte de sa trajectoire.

Dans ce chapitre, nous allons tout d'abord relever les différentes images d'eux-mêmes que construisent les auteurs, en les mettant en lien avec leur positionnement au sein de la société et avec l'éthos préalable dont ils jouissaient. La consultation de documents tels que des correspondances mentionnant les auteurs aurait été appréciable, mais n'a pas pu être réalisée dans le cadre de ce travail. Nous nous sommes donc uniquement basée sur les informations fournies dans les bibliographies. Pour conclure, nous définirons l'éthos des auteurs de manière globale, en nous référant aux trois catégories d'éthos : la *prónesis*, l'*aretè* et l'*eúnoia*.

I. UNE IMAGE DE MORALISTE

À l'époque où il rédige *L'Honnête Homme*, Faret a déjà fait paraître un manuel de comportement : *Des vertus nécessaires à un prince pour bien gouverner ses sujets*⁵, ouvrage

1. AMOSSY, *op. cit.*, p. 5.

2. *Ibid.*, p. 7.

3. *Ibid.*, p. 15.

4. MAINGUENEAU, *op. cit.*, p. 266 et 280.

5. FARET, Nicolas, *Des vertus nécessaires à un prince pour bien gouverner ses sujets*, Paris, Toussaint du Bray, 1623.

inspiré des stoïciens antiques, dont l'auteur tempère l'austérité par la charité chrétienne⁶. Cependant, dans *L'Honnête Homme*, Faret doit démontrer plus particulièrement qu'il connaît le milieu dont il parle, celui de la cour. Il adopte donc la position d'un observateur des mœurs. Ses observations sont rendues extrêmement précises par des énumérations d'exemples qui brossent un portrait le plus complet possible des comportements existants (« la plupart des jeunes gens [...] ou [...] ou [...] et les autres [...] ou [...] ou⁷ [...] »). Dans les descriptions, l'auteur utilise la première personne en tant que sujet de verbes se rapportant au sens de la vue, laissant ainsi entendre que ses propos sont basés sur des faits dont il a été le témoin oculaire (« De tous les Railleurs que *j'ay jamais veus, je n'en ay point remarqué*⁸ [...] »). Il faut également souligner l'usage d'adjectifs et d'adverbes généralisants comme « tous » et « jamais » dans l'exemple précédent, ou encore « commun » dans « l'usage est commun entre [...] les plus intimes Amis de le Cour⁹ ». Ceci participe à la construction d'une image de l'auteur très assurée. Enfin, en plus de décrire les agissements, Faret explique également le type de réaction qu'ils entraînent chez les autres courtisans, par exemple : « ceux qui repliquent *sont plus estimez* que ceux qui attaquent¹⁰ ».

Faret ne se contente pas d'observer la cour, mais discourt à propos des causes et des effets à l'échelle du monde (« Ce sont [l'Envie, l'Avarice, et l'Ambition] qui désolent [...] le monde¹¹ »). En sortant du cadre de sa propre scénographie, il adopte une position presque omnisciente, ce qui renforce sa crédibilité.

Il est intéressant de remarquer que les affirmations de Faret ne se limitent pas à des comportements, mais touchent aussi aux aspects psychologiques. Il va jusqu'à prétendre connaître les pensées des rois (« fait bien souvent haïr aux Souverains [...] et leur rend quelque fois insupportable [...]»¹²) ou des femmes (« quantité de femmes [...] ne peuvent s'imaginer¹³ »). Il dévoile les causes intérieures des comportements observables (« ces humeurs [...] qu'aucune injure n'est capable d'esmouvoir, ou plustost *qui n'osent se mettre en colère*¹⁴ »). Encore une fois, ces propos tendent à l'omniscience.

6. BERNARDIN, *op. cit.*, p. 57–59.

7. FARET, *op. cit.*, p. 13.

8. *Ibid.*, p. 82. Nous soulignons.

9. *Ibid.*, p. 81.

10. *Ibid.*, p. 84. Nous soulignons.

11. *Ibid.*, p. 8.

12. *Ibid.*, p. 7.

13. *Ibid.*, p. 91.

14. *Ibid.*, p. 71. Nous soulignons.

L'élaboration de cette image d'expert en mœurs et en caractères humains est extrêmement importante pour l'argumentation de Faret, puisque ses observations étant rapportées comme des vérités, elles peuvent servir de prémisses à des raisonnements déductifs qui aboutissent au meilleur comportement à adopter.

En tant que confesseur, Sales jouit d'une position privilégiée pour observer les mœurs de ses contemporains et pour en comprendre les causes et motifs. Il a l'habitude de donner des conseils et d'analyser les effets concrets que ceux-ci ont sur les comportements. Il bénéficie donc d'une légitimité préalable plus affirmée que Faret, dont l'expérience est non seulement moindre, mais aussi plus théorique. Ainsi, si Sales projette également, à l'occasion, une image de moraliste, ce n'est pas tant pour augmenter sa crédibilité que pour mettre ses lecteurs en garde. En effet, ses observations servent généralement d'exemples négatifs qui illustrent concrètement les comportements à éviter.

Plusieurs disent qu'ils laissent l'oraison mentale pour les parfaits [...]; les autres protestent qu'ils n'osent pas souvent communier [...]; les autres, qu'ils craignent de faire honte à la dévotion s'ils s'en mêlent [...]; et les autres refusent d'employer leur talent au service de Dieu [...]. Tout cela n'est qu'artifice, et une sorte d'humilité non seulement fausse, mais maligne¹⁵ [...]

Dans cet exemple, nous pouvons constater la même volonté de précision que chez Faret dans la manière dont Sales énumère plusieurs situations avant d'utiliser un indéfini globalisant.

Il s'avère donc que, si certains des procédés employés sont les mêmes chez les deux auteurs, leurs effets sur les lecteurs sont différents. En réalité, la prévention et la précision participent plutôt, chez Sales, à la construction d'une image de pédagogue.

II. UNE IMAGE DE PÉDAGOGUE

L'objectif des manuels de comportement n'est pas descriptif, mais persuasif. Si l'image du moraliste augmente la crédibilité de Faret, celui-ci doit également projeter l'image d'un pédagogue afin que les lecteurs mettent ses conseils en pratique. En effet, au contraire du moraliste, le pédagogue a le devoir de s'assurer que ses élèves font le nécessaire pour suivre le bon chemin.

Tout d'abord, Faret cherche à se rendre indispensable après avoir suscité la crainte des lecteurs envers les dangers de la cour et des vices qui s'y rencontrent. Dès lors, c'est rassurer le lecteur que de lui conseiller de se fier à lui et de suivre les préceptes présentés dans son ouvrage à dessein de faciliter son insertion.

15. SALES, *op. cit.*, p. 142–143.

Parmy de si pernicieux dangers que [les Cours] font naistre, il me semble que ceux qui les suivent ne scauroient avoir trop de conseils pour se garantir des malheurs [...]. Certes, c'est bien mon dessein de représenter icy comme dans un petit tableau les qualitez les plus necessaires¹⁶ [...]

Ensuite, il enjoint ses lecteurs d'adopter le bon comportement par l'emploi de tournures impersonnelles et de verbes d'obligation (déjà relevés au chapitre 2.III.IV) qui confèrent à ses préceptes le statut de vérités universelles, ainsi que par le subjonctif d'injonction et des adverbes de fréquence globalisants, déjà mentionnés au point précédent (« qu'ils tiennent pour maxime de ne leur contredire jamais¹⁷ »; « que jamais il n'entreprenne d'entretenir personne¹⁸ »). Même lorsqu'il emploie la première personne du singulier, qui pourrait diminuer la distance entre lui et ses lecteurs, Faret fait preuve d'une grande autorité (« je n'exige donc pas seulement qu'[un honnête homme] entende toute sorte de maneiges... Je veux encore qu'il sçache jouer du Luth et de la Guiterre¹⁹ [...] »).

Sales était connu pour son intérêt en matière d'instruction religieuse et ses idées réformatrices²⁰. Lui aussi projette l'image d'un pédagogue dans l'*Introduction*. En général, ses conseils sont donnés sur le mode de l'impératif. Il est cependant possible d'observer différentes modulations dans ses injonctions, car il envisage les comportements à adopter en tenant compte d'une variété de situations.

Quand il vous arrivera du mal, opposez [...] S'il lui plaît que [...], vous le remercierez avec humilité, mais s'il lui plaît que [...], bénissez-le avec patience²¹.

Il faut également remarquer que, au contraire de Faret, les injonctions de Sales sont toujours soit des principales suivies de subordonnées causales (« Plaignez-vous le moins que vous pourrez [...] car²² [...] »), soit des conclusions venant après des développements argumentés et rappelant la thèse énoncée en introduction d'un paragraphe sous forme d'une tournure impersonnelle, par exemple :

Entre les vertus [...], il faut préférer les plus excellentes et non pas les plus apparentes. [...] Choisissez donc, Philothée, les meilleures vertus et non pas les plus estimées²³.

16. FARET, *op. cit.*, p. 9.

17. *Ibid.*, p. 54.

18. *Ibid.*, p. 88.

19. *Ibid.*, p. 16. Nous soulignons.

20. TROCHU, *op. cit.*, t. 2, p. 27, 33–38.

21. SALES, *op. cit.*, p. 134–135.

22. *Ibid.*, p. 135.

23. *Ibid.*, p. 126–127.

Ainsi, Sales énonce d'abord une vérité universelle, qu'il amène ensuite ses lecteurs à comprendre avant de leur enjoindre de suivre le comportement concret qui découle logiquement de l'acceptation de cette vérité.

De plus, Sales anticipe souvent les difficultés de ses lecteurs. Il annonce les écueils potentiels et leur indique des solutions (« Ès contradictions qui vous arriveront [...] (car cela ne manquera pas), ressouvenez-vous de²⁴ [...] »), les préparant à gérer leurs propres faiblesses afin qu'elles ne les découragent pas (« soudain que vous vous apercevrez avoir fait [...] réparez la faute par²⁵ [...] »). Allant plus loin encore, il prévoit les interrogations (« Mais comment la repousserai-je me direz-vous²⁶ »?; « Ah! ce me direz-vous, mais ne sera-ce point une ingratitude²⁷ [...]? ») et les réactions de ses lecteurs, leur concédant parfois sa trop grande exigence et proposant des étapes intermédiaires sur le chemin de la perfection (« Que si néanmoins [...], il pourra [...] pourvu que²⁸ [...] »; « je veux bien que vous ayez soin [...], pourvu que ce soit²⁹ [...] »). De plus, il veille régulièrement à reformuler son propos, dans un souci de clarté, lorsqu'un terme polysémique pourrait être sujet à mauvaise interprétation (« Ne désirez point les choses fort éloignées, c'est-à-dire qui ne peuvent arriver de longtemps³⁰ [...] »), ou lorsqu'il s'agit d'expliquer une abstraction (« Et gardez bien sur toutes choses de quitter sa main [...] Je veux dire, ma Philothée, que³¹ [...] ») ou simplement une expression imagée (« Que la veuve soit veuve de corps, mais aussi de cœur, c'est-à-dire qu'elle soit résolue³² »). Enfin, cette attention portée à une bonne compréhension de la part des lecteurs est, notamment, soulignée par la traduction des métaphores ou la reformulation des citations :

Mais tandis [...] qu'il ne requiert pas vos yeux, donnez-lui pour le moins vos cheveux : je veux dire, supportez tout doucement les menues injures³³ [...]

[...] pratiquez l'avis que saint Augustin donnait : « [...] ». Je veux dire que³⁴ [...]

24. *Ibid.*, p. 136.

25. *Ibid.*, p. 155.

26. *Ibid.*, p. 154.

27. *Ibid.*, p. 191.

28. *Ibid.*, p. 159.

29. *Ibid.*, p. 172.

30. *Ibid.*, p. 231.

31. *Ibid.*, p. 160.

32. *Ibid.*, p. 244.

33. *Ibid.*, p. 226.

34. *Ibid.*, p. 155.

Elle intervient de même lorsque Sales envisage que les lecteurs pourraient se fourvoyer concernant le but des actions à entreprendre, eussent-ils bien compris le conseil donné (« Il est utile que chacun choisisse [...], non pas pour [...], mais pour³⁵ [...] »).

Pour terminer, il faut souligner la tendance de Sales à préciser les raisons qui l'amènent à tenir certains propos qui pourraient sembler évidents, mais qui cachent une subtilité :

Il faut que le sujet de votre joie soit non seulement loisible, mais honnête : ce que je dis, parce qu'il y a des choses loisibles qui pourtant³⁶ [...]

En conclusion, l'éthos pédagogique projeté par Sales est bien plus évident que celui de Faret. En effet, même s'il fait preuve de la même autorité, il prend soin d'accompagner ses lecteurs afin de les amener à comprendre ses raisonnements plutôt que d'énoncer des principes universels qui pourraient leur paraître abscons. De plus, il se montre beaucoup plus compréhensif et rassurant face aux réactions potentielles de ses lecteurs qu'il anticipe. Enfin, il veille plus soigneusement à éviter toute confusion d'interprétation.

III. UNE IMAGE DE JUGE

Même si Béragère Parmentier affirme que les moralistes se contentent de décrire les mœurs sans juger³⁷, ce n'est pas le cas de Faret, qui non seulement juge, mais condamne.

Ses jugements sont généralement accompagnés par l'adjonction d'adjectifs qualificatifs qui connotent le dégoût et l'agacement : les querelles sont un « insupportable abus³⁸ » ; l'ignorance est « honteuse³⁹ » ; la présomption est « odieuse⁴⁰ ». On le voit, l'autorité de Faret ne souffre pas la contradiction : elle prétend énoncer une vérité.

Les condamnations s'adressent aux personnes dont l'existence nuit à la société curiale, même si leur vice semble parfois bien anodin. Faret témoigne ainsi de son attachement au roi. Mentionnons par exemple, « De l'incommodité que donnent les grands parleurs », ou encore, ceux qui présentent « des respects importuns » :

[...] je m'estonne certes qu'on ne les chasse des Républiques, et qu'on ne les punit des mesmes peines que les Loix ordonnent contre les Perturbateurs du repos de l'Estat⁴¹, [...]

35. *Ibid.*, p. 127.

36. *Ibid.*, p. 201.

37. PARMENTIER, Béragère, *Le Siècle des moralistes*, Paris, Éditions du Seuil (coll. « Points – essais »), 2000, p. 7–8.

38. FARET, *op. cit.*, p. 14.

39. *Ibid.*, p. 16.

40. *Ibid.*, p. 84.

41. *Ibid.*, p. 66.

ou qui trahissent les secrets :

*Maintenant, je ne peux m'empescher de me mettre en colere presque univ-
sellement contre tous les hommes, qui sont si peu fidelles⁴² [...]*

Il faut remarquer que tous ces défauts sont relatifs à la conversation, idéal de vie sociale à l'époque et sujet qui constitue plus de la moitié de *L'Honnête Homme*. En effet, Faret considère que « celui qui fausse [la parole], trahit la société publique⁴³ ».

Comme Faret, Sales peut se montrer intransigeant. En témoignent les adjectifs qui accompagnent ses jugements : la vanité est « insupportable⁴⁴ » ; les personnes impudiques ont des « âmes puantes et cœurs infects⁴⁵ ». En général, ses jugements portent sur les vices, mais lorsqu'ils concernent les vicieux — comme dans ce dernier exemple —, c'est que ceux-ci représentent un danger dont il faut s'éloigner. De même, Sales souligne l'inutilité de comportements qui, s'ils ne sont pas des péchés à proprement parler, représentent des tentations (« vaines et folles affections [...] frivoles communications et chétifs agréments [...] sottés amours⁴⁶ [...] »).

D'autres fois, un terme faisant office de sentence vient dénoncer un comportement proscrit (« c'est une grande faute⁴⁷ », « c'est un abus⁴⁸ »). Le jugement de Sales est parfois sans équivoque envers certaines personnes qui tiennent un discours différent du sien : « ils se trompent⁴⁹ ».

Il faut souligner le fait que le jugement de Sales se teinte de pitié lorsqu'il concerne des personnes ayant la volonté de bien faire, mais ne pouvant éviter de commettre certaines erreurs (« ces pauvres apprentis à la perfection⁵⁰ »).

Ainsi, nos deux auteurs projettent une image de juge, mais alors que Faret se montre particulièrement dur envers les comportements qui nuisent à la civilité et au bien-être du roi, Sales exprime plutôt son jugement à l'encontre de ceux qui risqueraient d'entraîner ses apprentis dévots sur un mauvais chemin. Comme il convient à un prêtre, il traite avec douceur envers ceux qui font preuve de bonne volonté et ne condamne pas, réservant le

42. *Ibid.*, p. 75.

43. *Ibid.*, p. 81.

44. SALES, *op. cit.*, p. 143.

45. *Ibid.*, p. 169.

46. *Ibid.*, p. 180.

47. *Ibid.*, p. 156.

48. *Ibid.*, p. 163.

49. *Ibid.*, p. 140, 185...

50. *Ibid.*, p. 130.

châtiment à Dieu. Faret, lui, ne tient aucunement compte de la volonté, mais seulement des actes, et propose des châtements à mettre en place pour les condamner.

IV. UNE IMAGE D'ÉRUDIT

Tout d'abord, il faut rappeler brièvement quels était l'éthos préalable de nos auteurs. Faret, parmi les lettrés, est estimé pour la pureté de son langage et pour sa soumission aux jugements de ceux qui font autorité, comme Malherbe. Ses *Histoire* turque et romaine sont admirées et il brille parmi les écrivains reçus chez Conrart⁵¹.

Dans son œuvre, Faret accorde une grande importance à l'érudition de l'honnête homme idéal⁵², « chose si rare et si convenable en sa profession ». Selon lui, les Belles-lettres sont un des moyens principaux pour acquérir la vertu, et il consacre un paragraphe entier à démontrer leur utilité (« De l'excellence des bonnes lettres⁵³, et combien elles sont convenables à la noblesse principalement »). Il cite plusieurs sciences qu'il est opportun d'étudier dans les livres — la philosophie, les mathématiques, l'économie, la politique... — et détaille même une liste des meilleurs historiens — Hérodote, Thucydide, César, Tacite...

Cependant, c'est surtout par l'intertextualité que Faret exprime son érudition. Il se réfère à des Antiques — comme Homère, Aristote, Épictète ou Plutarque —, mais également à des Modernes — comme Malherbe. Le plus souvent, il ne cite pas de manière exacte, mais fait simplement appel à sa mémoire. Dans ces cas-là, les références sont vagues : « un excellent Maître en cette science⁵⁴ » ; « le plus subtil des Stoïciens⁵⁵ » ; « un excellent Philosophe des derniers siècles⁵⁶ ». Les lecteurs, partageant sans nul doute la même culture livresque, étaient probablement capables de décoder ces références.

51. Il s'agit de l'*Histoire chronologique des Ottomans*, publiée à la suite de l'*Histoire de Georges Castriot* de Jacques de Lavardin (Paris, Toussaint de Bray, 1621) et d'une traduction de l'*Abrégé de l'histoire romaine* d'Eutrope (Paris, Toussaint de Bray, 1921). BERNARDIN, *op. cit.*, p. 54–58 et 65–67.

52. Voir les chapitres « Des qualitez de l'esprit », dans FARET, *op. cit.*, p. 22 à 31.

53. Les expressions « Bonnes-lettres » ou « Belles-lettres » étaient toutes deux utilisées, au XVII^e siècle, pour qualifier un corpus ayant une certaine valeur littéraire. Toutefois, elles étaient également souvent considérées comme utiles d'un point de vue moral. ». ATILF – CNRS et université de Lorraine, « Belles-lettres », dans *op. cit.* — POULOUIN, C. et ARNOULD, J.-C., *Bonnes lettres/ belles lettres* [actes des colloques du Centre d'Études et de Recherches Editer/Interpréter de l'Université de Rouen, 26-27 avril 2000 – 6-7 février 2003], Paris, Honoré Champion (coll. « Colloques sur la Renaissance »), 2007, présentation de l'éditeur.

54. FARET, *op. cit.*, p. 10.

55. *Ibid.*, p. 45.

56. *Ibid.*, p. 80.

Même si, dans son « Avertissement aux lecteurs », Faret se reconnaît une dette envers ses prédécesseurs, il ne dit pas explicitement avoir traduit, parfois intégralement, certains des passages du *Corteggiano* de Castiglione. Le travail minutieux réalisé par Maurice Magendie a prouvé que Faret a également copié textuellement des passages de Montaigne (*Essais*) et Refuge (*Traicté de la Court*). Il a aussi traduit Casa (*Le Galatée*), Grimaldi (*Discorsi*), Guazzo (*Conversation civile*) et Guevara (*Le Réveil-matin des courtisans*). En dehors des auteurs modernes, français et étrangers, il s'est aussi beaucoup inspiré des philosophes antiques tels que Lucrèce, Cicéron ou Sénèque⁵⁷. Aujourd'hui, nous taxerions ces emprunts non référencés de plagiat : telle n'était pas l'opinion des lecteurs du XVII^e siècle. À l'époque, le talent d'un auteur était jugé à l'aune de son érudition ; l'écriture consistait en l'appropriation des modèles.

Sales, titulaire de deux thèses de doctorat (en droit et en théologie), jouit également de l'éthos préalable d'homme extrêmement instruit. L'intertextualité de l'*Introduction* est, principalement, biblique. Les références, extrêmement nombreuses, peuvent être catégorisées selon la manière dont elles sont insérées dans le texte. Tout d'abord, il y a des citations explicites, qui sont soulignées par l'auteur. Souvent, rien d'autre n'indique qu'il s'agit de citations, et les lecteurs ne peuvent retrouver leur origine que grâce à leur culture personnelle. Cependant, l'énonciateur originel est parfois mentionné, par exemple :

Vous avez besoin de patience, afin que faisant la volonté de Dieu, vous en rapportiez la promesse, dit l'Apôtre. *Oui ; car, comme avait prononcé le Sauveur, en votre patience vous posséderez vos âmes*⁵⁸.

Dans ces cas-là, les lecteurs disposent d'indices pour retrouver le passage exact dans la Bible : concernant l'exemple ci-dessus, ils peuvent ainsi chercher la première citation dans les *Épîtres* de saint Paul.

Ensuite, il y a des références à des situations décrites dans la Bible. En effet, les modèles mentionnés par Sales sont souvent des personnages bibliques — comme nous l'avons déjà signalé au chapitre 2.III.VII —, sans nul doute connus des lecteurs du XVII^e siècle. Ensuite, il y a des références plus implicites, par exemple :

*Dieu même requiert l'honnêteté corporelle en ceux qui s'approchent de ses autels et qui ont la charge principale de la dévotion*⁵⁹.

57. MAGENDIE, « Les sources de L'Honnête homme », dans « L'Honnête Homme ou l'Art de plaire à la cour » par Nicolas Faret, *op. cit.*, p. X à XLIV.

58. SALES, *op. cit.*, p. 133.

59. *Ibid.*, p. 203.

est une affirmation qui s'appuie sur *Is.*, 52, 11, comme l'indique en note l'éditeur scientifique.

En dehors de la Bible, Sales puise également dans les écrits de saints et des Pères de l'Église. Il indique alors toujours sa source autoritative (saint Augustin, saint Jérôme, saint Grégoire Nazianzène, le « grand Docteur Angélique »...), même si le titre de l'œuvre est rarement mentionné (« Le garçon duquel parle saint Ambroise au livre second de la Penitence⁶⁰ »).

Enfin, les références salésiennes ne sont pas toujours religieuses. Son érudition, classique pour l'époque, comprend des Antiques, comme Aristote ou Pline. Rappelons que bon nombre de ses métaphores sont inspirées de ce dernier auteur.

Dans ses « Avis au lecteur⁶¹ », Sales affirme utiliser les Écritures tantôt pour les expliquer, tantôt pour se faire mieux comprendre. La position des citations rend effective cette distinction au sein des paragraphes. Lorsque les citations figurent en introduction, l'auteur les explique dans son développement — ce qui relève alors de l'éthos pédagogique —; alors que quand elles sont positionnées au sein du paragraphe, elles viennent, au contraire, soutenir et expliciter le propos tenu.

Jouissant d'une légitimité préalable en matière d'érudition, aucun des deux auteurs ne semble porter une attention particulière à la projection de l'éthos envisagé ici, qui est cependant repérable dans leur texte. Leurs connaissances font partie de leur bagage personnel, et ils s'en servent pour construire et illustrer leur discours. Pour autant, elles ne sont pas soulignées au point de créer une distance entre eux et leurs lecteurs.

V. UNE IMAGE D'HOMME PIEUX

À son époque, la réputation de Faret en matière de mœurs est équivoque. Si la sûreté de goût, la sincérité bienveillante de ses conseils, sa bonté et son réel attachement à ceux qui lui rendent service sont reconnus par tous ceux qui le fréquentent⁶², cette réputation est malheureusement entachée par une plaisanterie de mauvais goût. Son ami intime — Marc-Antoine de Girard, sieur de Saint-Amand, poète — fait toujours rimer le mot « cabaret » avec son nom. Faret n'arrivera jamais à effacer l'image que cette rime a créé à son encontre⁶³. Cet éthos préalable pourrait nuire considérablement à sa crédibilité. Pour

60. SALES, *op. cit.*, p. 190.

61. *Ibid.*, p. 21–22.

62. BERNARDIN, *op. cit.*, p. 57–59.

63. *Ibid.*, p. 49–52.

s'opposer à la réputation qui lui est faite, il se prend lui-même pour exemple prouvant la force de l'opinion publique. Il affirme que, bien qu'ayant passé « une partie de [sa] vie dans d'honnêtes resjouïssances, et parmi des plaisirs innocents », il n'a « exposé [sa] raison au hazard d'estre surpris d'aucun excez »⁶⁴. Il déplore le fait d'être considéré comme « un bouchon de taverne, ou quelque goinfre, qui ne desenyvre jamais »⁶⁵.

De nos jours, quelques chercheurs émettent l'hypothèse que Faret aurait, en réalité, été un libertin⁶⁶. Selon cette hypothèse, les propos de Faret concernant la religion dans *L'Honnête Homme* pourraient n'être dus qu'au climat de réprobation contre les libertins qui régnait alors à cour à la suite la condamnation de Théophile de Viau (1619). Cette incertitude provient en partie du dédicataire de l'œuvre — Gaston d'Orléans est réputé avoir protégé ceux qui s'adonnaient à des activités moralement réprouvées⁶⁷ —, mais aussi de la polysémie du terme « vertu ». Ce terme peut être entendu de manière strictement morale, d'après le sens propre de son étymon *virtus* (« courage »)⁶⁸, mais est également utilisé dans une signification plus particulièrement religieuse. Bury, par exemple, omet complètement cette signification religieuse lorsqu'il affirme que, dans *L'Honnête Homme*, le terme désigne « une force et une énergie dans la constance de l'esprit » et qu'il ne mentionne que la double réussite du corps et de l'esprit pour parler du parfait courtisan, omettant qu'un versant de l'œuvre de Faret est consacré à l'âme, et que c'est à cette composante de l'être humain que Faret accorde la priorité sur les autres. Ainsi, même si, à certains moments, le discours de Faret ne dépasse guère la sphère morale, l'analyse rhétorique réalisée fait apparaître que l'auteur projette l'éthos d'un homme pieux et attribue au terme « vertu » un plein sens religieux.

Dans le chapitre « Des ornements de l'âme », aucun doute n'est permis : la référence religieuse est bien présente. Dès l'introduction, Faret précise qu'il parle des vertus « Chrétiennes » et ajoute, qu'elles « comprennent toutes les Morales ». De même, il nomme la religion « vraye Sagesse, qui comprend tous les Preceptes que la Philosophie nous a donnez pour bien vivre »⁶⁹. Il établit donc une hiérarchie qui attribue la primauté à la religion et démontre son utilité sociale afin de convaincre :

64. FARET, *op. cit.*, p. 62.

65. *Ibid.*, p. 63.

66. Voir notamment GRANGEAN, Sasha, « Genre, galanterie et absolutisme, un biais dans les traités de Nicolas Faret et Jacques Du Bosc », dans *CAELum*, ENS de Lyon, 2020.

67. PINTARD, René, *Le Libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, Genève, Slatkine, 2000 [1943], p. 31.

68. LITTRÉ, Émile, « Vertu », dans *op. cit.*

69. FARET, *op. cit.*, p. 33.

*Sans ce principe il n'y a point de probité, et sans probité personne ne sauroit estre agreable*⁷⁰.

Il fait de la crainte de Dieu une condition indispensable pour être estimé à la cour — tout comme, dans un chapitre précédant, il conditionnait la perfection aux « qualitez de l'ame⁷¹ » — et s'insurge avec véhémence contre les athées, qui nient

*une chose que les oyseaux publient, que les animaux recognoissent, que les choses les plus insensibles prouvent, que toute la Nature confesse, et devant qui les Anges tremblent, et les Demons ployent les genoux*⁷².

Il rappelle que la primauté de la religion s'applique également aux motifs d'acquisition de la vertu : en premier lieu, être agréable à Dieu, et seulement ensuite, plaire aux hommes⁷³.

Il faut aussi mentionner ce sous-chapitre, « Des bons offices », où Faret affirme que *c'est une douce satisfaction a une ame bien faite, que de n'avoir jamais manqué à servir*⁷⁴.

Énumérant de nombreux actes de charité qui font partie des devoirs de tout chrétien, il ajoute : « sont-ce pas des actions, sinon divines, du moins plus qu'humaines⁷⁵ [...] », laissant percevoir sa foi en une puissance divine qui permettrait à l'homme d'agir au-delà de ses propres forces.

Ensuite, Faret a une façon de raisonner imprégnée de doctrine catholique. En témoigne d'abord, la façon dont il associe les vices et les vertus au sein de son œuvre. Par exemple, à la vertu de silence, il n'oppose pas simplement le bavardage, mais affirme que certains « sont possédez par un Demon parleur » qui les rend « blasphémateurs, mesdisans, insignes menteurs »⁷⁶, en d'autres mots, qui les pousse à enfreindre les Commandements. Il montre une haine particulière envers les blasphémateurs, qui sont l'objet d'un sous-chapitre entier dans lequel Faret leur reproche de « violer l'honneur du sacré Nom de Dieu, et profaner la gloire de cette sainte, pure et admirable Essence⁷⁷ », un reproche qui n'a aucun fondement moral si l'on fait abstraction de la religion. De plus, après avoir affirmé la primauté de la vertu religieuse, Faret prend soin de hiérarchiser également les vices, en prenant pour unité de mesure le degré de mépris envers Dieu dont témoignent certains comportements. Par

70. *Ibid.*, p. 32.

71. *Ibid.*, p. 17.

72. *Ibid.*, p. 33.

73. *Ibid.*

74. *Ibid.*, p. 43.

75. *Ibid.*, p. 44.

76. *Ibid.*, p. 75.

77. *Ibid.*, p. 100

exemple, alors qu'il a déjà partagé son opinion implacable concernant les athées, il affirme que le parjure est pire que l'athéisme, puisque

*l'Athéiste qui ne croit point de Dieu, ne lui fait pas tant d'injure, ne concevant point qu'il y en ait, que celui qui le sçait, le croit, et parjure son saint Nom par moquerie*⁷⁸.

Finalement, la piété de l'auteur est perceptible dans les références au plan divin qui ponctuent régulièrement le texte. Pour lui, certaines personnes jouissent d'une « secrète faveur du Ciel⁷⁹ », les traits du visage sont « emprunts de la main de Dieu⁸⁰ », les honnêtes gens conservent « ces pures et innocentes mœurs, dont l'on dit qu'estoient composées les delices du Paradis de nos premiers Peres⁸¹ ».

Par la projection de cet éthos, Faret ne se contente pas de se justifier lui-même aux yeux de lecteurs catholiques, mais semble même pousser à une véritable conversion ceux dont la foi serait tiède. De plus, il éloigne de la cour ceux qui ne seraient pas croyants en leur assurant qu'ils en seraient rejetés. Il rejoint ainsi Richelieu dans sa volonté de civilisation des mœurs, qui ne peut être conçue que comme catholique. Le Faret que nous avons ainsi décrit est l'auteur visible de *L'Honnête Homme* : il appartient à l'historien et au biographe de démêler, s'il se peut, dans quelle mesure l'homme Faret adhérerait aux valeurs qu'il défend dans son ouvrage.

Si certains éléments objectifs nous ont fait émettre quelque réserve sur la correspondance réelle entre l'homme Faret et l'image que nous nous formons de lui par l'examen, dénué d'*a priori*, de *L'Honnête Homme*; rien ne donne lieu à pareille considération dans ce que nous savons de François de Sales, toutes sources recoupées. Ce dernier n'a pas à s'opposer à un éthos préalable en matière de piété. Cela n'empêche évidemment pas la projection de l'image d'un homme pieux dans son texte, comme en témoigne en premier lieu son oraison dédicatoire, adressée à « doux Jésus, mon Seigneur, mon Sauveur et mon Dieu⁸² ». De plus, toute l'analyse de l'*Introduction* montre que le raisonnement de Sales se base intégralement sur la primauté du divin, ainsi que sur l'espérance en Dieu et en l'avènement de son Royaume. Nous nous contenterons donc de mentionner ici quelques exemples qui témoignent, encore une fois, de la piété de l'auteur :

78. *Ibid.*, p. 80.

79. *Ibid.*, p. 11.

80. *Ibid.*, p. 21.

81. *Ibid.*, p. 77.

82. SALES, *op. cit.*, p. 19.

*Nul ne le peut [...] si ce n'est Celui qui pour nous exalter vécut et mourut*⁸³ [...] *[Votre amitié] sera excellente parce qu'elle vient de Dieu, excellente parce qu'elle tend à Dieu, excellente parce que son lien c'est Dieu, excellente parce qu'elle durera éternellement en Dieu*⁸⁴.

*[...] si ne fait-il pas pratiquer cela sinon en chose d'importance, quand la gloire et service de Dieu le requièrent manifestement*⁸⁵.

Ensuite, revenons à une catégorie d'émotions que nous avons laissée de côté lors de la présentation des résultats concernant l'analyse du pathos : les émotions montrées. Elles sont presque absentes chez Faret et rares chez Sales. Néanmoins, ces rares occurrences sont toutes liées à des propos ayant Dieu pour objet. Il faut tout d'abord observer une exclamation marquée par la typographie, non seulement par la ponctuation, mais également par l'usage de grandes capitales : « VIVE JÉSUS⁸⁶! ». Sales exprime aussi l'intensité de son émotion en utilisant le « ô » laudatif suivi d'une interpellation à Dieu⁸⁷, exprimant alors un regret face au constat de la faiblesse humaine. Les « oh » exclamatifs expriment la même émotion, mais la perspective change, car Sales s'adresse alors au lecteur en regrettant l'offense faite à Dieu. Par exemple : « Oh! que les jugements téméraires sont désagréables à Dieu⁸⁸! »

De plus, la plupart des personnes que Sales propose comme modèles (ou parfois comme anti-modèles) sont des saints ou des personnages bibliques. Du *Nouveau Testament*, il mentionne évidemment régulièrement les proches de Jésus, c'est-à-dire la Vierge et les Apôtres, mais surtout saint Paul. De l'*Ancien Testament*, il retient surtout des femmes (Ruth, Rebecca, Noémi, l'Épouse du Cantique), mais aussi des hommes comme David, Saül, Tobie et Job. Entre les saints de l'Église, il semble avoir un attachement particulier pour saint Louis :

*Je ne puis assez admirer l'ardeur avec laquelle cet avis fut pratiqué par saint Louis, l'un des grands rois que le soleil ait vus, mais je dis grand roi en toute sorte de grandeur*⁸⁹.

mais aussi pour sainte Élisabeth, saint Charles Borromée, saint Bernard ou saint Grégoire. Il faut aussi rappeler ici les références incessantes aux Saintes Écritures.

83. *Ibid.*, p. 148.

84. *Ibid.*, p. 184.

85. *Ibid.*, p. 218.

86. *Ibid.*, p. 195.

87. *Ibid.*, p. 188.

88. *Ibid.*, p. 208.

89. *Ibid.*, p. 174.

Les deux auteurs présentent donc une image d'eux-mêmes qui est très pieuse. Cependant, il faut constater que si la piété de Sales peut être relevée dans chacun de ses préceptes et dans la manière même dont il exprime sa foi, son espérance et son amour de Dieu (les trois vertus théologiques), Faret se contente plutôt d'affirmer l'importance de la foi de temps à autre, comme un argument logique et utile.

VI. UNE IMAGE DE HÉROS

Nous avons déjà mentionné la position hautaine, adoptée d'office par Faret envers ses éventuels critiques et qui établit une distance entre lui et ces destinataires (cf. ch. 1.I.II). Cette distance est augmentée par le fait que l'auteur dédaigne la position du courtisan, qu'il considère « indigne de la condition du Sage⁹⁰ ». En réalité, même s'il explique qu'un homme doué se doit de mettre ses talents au service du roi, pour le bien de la patrie (cf. ch. 2.III.V), il se montre également très franc quant au caractère néfaste de cette charge pour la tranquillité de l'âme (« De la vie à la Cour⁹¹ »). Il avoue également qu'

il est bien difficile qu'à la fin il n'engendre du chagrin à se contrefaire ainsi, et à se donner si souvent la torture⁹².

Lui-même préfère ne pas profiter des privilèges de fréquentation des grands, dont il jouit, autant qu'il le pourrait⁹³ et soupire après un « doux et paisible estat de vie⁹⁴ » qui n'est envisageable que loin de la cour. Le fait de souligner sa bonne réputation auprès des grands l'élève aux yeux de ses semblables, qui aspirent au même état. Leur admiration en est encore plus renforcée que par le mépris apparent de l'auteur envers ces faveurs.

Faret n'adopte donc pas réellement la position du sage, mais de quelqu'un qui aspire à le devenir et ne se trouve à la cour que par devoir et non par ambition, semblant ainsi se sacrifier pour le royaume.

Paradoxalement, la distance établie par cet éthos d'aspirant à la sagesse est tempérée par des propos qui rappellent aux lecteurs que Faret est d'origine modeste, créant ainsi un lien de solidarité qui tend à prouver que la réussite est possible et soutient donc l'éthos de pédagogue. Ainsi, en parlant de la perfection naturelle aux nobles de sang, il ajoute « dont nous n'avons qu'une grossière idée⁹⁵ ».

90. FARET, *op. cit.*, p. 34.

91. *Ibid.*, p. 33–39.

92. *Ibid.*, p. 72.

93. *Ibid.*, p. 102.

94. *Ibid.*, p. 62.

95. *Ibid.*, p. 9.

Il ne se trouve guère de point de comparaison concernant ce type d'image dans l'*Introduction*.

VII. CONCLUSION

Dans sa *Rhétorique*, Aristote affirme que la confiance que les orateurs sont susceptibles d'inspirer à leur auditoire tient à trois motifs : la *prónesis* (compétence, raison, sagesse), l'*aretè* (honnêteté, vertu) et l'*eúnoia* (bienveillance, solidarité)⁹⁶.

Bien entendu, la littérature joue de la mise en relation de ces trois catégories. Maingueneau affirme d'ailleurs qu'un trop grand déséquilibre a tendance à discréditer l'auteur⁹⁷. Les images d'eux-mêmes projetées par Sales et Faret peuvent donc être reliées chacune aux différentes catégories.

En ce qui concerne l'aspect d'*aretè*, c'est principalement l'image d'hommes pieux qui permet aux auteurs de se positionner comme des personnes de confiance pour leurs lecteurs. Alors que l'éthos préalable de Sales n'a pas à être démontré en matière de piété, celui de Faret doit être particulièrement construit pour s'opposer à une réputation potentiellement nuisible à son objectif. Nous avons constaté que cette construction s'avère plus occasionnelle dans *L'Honnête Homme* que dans l'*Introduction*, où les matériaux sont à la fois plus disséminés et plus régulièrement présents au sein du discours.

Au sujet de l'aspect de *prónesis*, les résultats d'analyse montrent qu'il est plus travaillé, même si les deux auteurs bénéficient d'un éthos préalable légitimant leur prise de parole. Sales a déjà quarante et un ans au moment de la publication de l'*Introduction* ; il peut donc revendiquer une expérience relativement longue au service du prochain, non seulement en tant que prêtre — il assume d'ailleurs une position élevée au sein de la hiérarchie ecclésiastique —, mais également en tant qu'ambassadeur politique. Ses conseils sont recherchés par les gens du peuple comme par les membres de la haute société. Faret, lui, est plus jeune. Même s'il est reconnu dans les milieux lettrés et jouit également d'une position enviable — pour un homme d'origine modeste — au service de la noblesse, il a encore à faire ses preuves pour que ses conseils soient pris au sérieux.

Cette différence entre les deux auteurs est, notamment, observable à travers la projection de l'image de moraliste. Celle-ci est à peine esquissée par Sales, alors qu'elle est

96. ARISTOTE, « Rhétorique », dans *op. cit.*, p. 766 [1378a] — AMOSSY, *op. cit.*, p. 20.

97. MAINGUENEAU, *op. cit.*, p. 274.

particulièrement construite par Faret, qui veille à démontrer sa connaissance du milieu dont il parle tout en cherchant également à prendre de la hauteur par rapport à ce contexte. Il donne à ses propos un caractère universel et énonçant ce qu'il affirme être des vérités, il ne prend pas la peine de développer des argumentations qui permettraient aux lecteurs d'en venir à partager son opinion, mais demande à être cru sur parole en vertu de la justesse de ses observations. Sales, lui, décrit toujours les raisonnements qui permettent de conclure logiquement aux préceptes qu'il donne à ses lecteurs.

Ensuite, le fait que Faret rejette toute absence de résultats probants sur le manque de jugement de ses lecteurs (cf. ch. 1.I.II) démontre qu'il cherche à délégitimer toute tentative de remise en question de sa compétence. De plus, la plupart du temps, il voile les preuves de son érudition, ce qui laisse penser qu'il recherche une reconnaissance personnelle en tant qu'auteur. La compétence théorique de Sales est, elle, démontrée par ses connaissances scripturales, historiques et scientifiques. Il s'inscrit dans une lignée traditionnelle catholique et reconnaît s'appuyer entièrement sur elle, sans chercher à se valoriser.

Enfin, Faret laisse entendre qu'il renonce à la position du sage par altruisme et par sacrifice, ce qui lui confère une supériorité par rapport à ses lecteurs et force l'admiration de ces derniers. De plus, le fait de n'être pas concerné, d'après lui, par les questions dont il traite augmente l'impression d'objectivité sur les lecteurs.

Au niveau syntaxique, les deux auteurs s'expriment de manière très assurée et autoritaire. La grande différence entre Sales et Faret, c'est que le premier ne se montre tout à fait affirmatif que lorsqu'il peut s'appuyer sur la théologie, alors que le second se montre sûr de lui, même si son propos n'est justifié par aucun argument. L'autorité de Faret est également présente dans sa projection d'une image de pédagogue, puisqu'il s'impose à ses lecteurs comme indispensable à leur réussite.

Quant à l'aspect d'*eúnoia*, il est surtout observable dans l'*Introduction*. Au contraire de Faret, Sales construit une image de pédagogue qui lui permet de se rapprocher de ses lecteurs pour partager ses connaissances et son expérience, plutôt que d'imposer son autorité. Par sa grande prévenance et la manière dont il anticipe toutes sortes de réactions potentielles, il se montre compréhensif, bienveillant et soucieux de faciliter la compréhension de son discours. Désireux de fournir le plus de moyens possibles à ses lecteurs, il les prépare au mieux à faire face aux difficultés qu'ils pourraient rencontrer et leur propose de possibles solutions. S'il se montre exigeant dans son objectif de sainteté, il ne néglige

pas de valoriser les étapes intermédiaires par lesquelles ses lecteurs auront à passer. Ainsi, il admet et pardonne les erreurs, ne condamnant jamais, et ne jugeant que pour détourner ses élèves des voies dangereuses — alors que Faret juge pour exclure. Il faut rappeler que l'emploi du « nous » (cf. ch. 1.I.II), tout au long du discours, renforce ce sentiment de proximité.

La seule manière dont Faret établit une proximité avec ses lecteurs consiste à leur rappeler, en de rares occurrences, qu'il partage leur condition modeste en n'étant pas extrait d'une lignée aristocratique.

De l'analyse de l'éthos des auteurs, nous pouvons conclure que Sales travaille particulièrement l'aspect d'*eúnoia*, alors que Faret souligne surtout l'aspect de *prónesis*. Au chapitre 1, nous avons déjà conclu au rapport inversement proportionnel existant entre le statut social de chacun des auteurs et la distance établie avec leurs lecteurs (cf. ch. 1.II.I). La même observation concerne le rapport entre l'image projetée et la légitimité préalable des auteurs. Sales n'a rien à prouver ni à gagner par son écrit. Il n'ambitionne que l'avancement de ses lecteurs en matière de dévotion et travaille particulièrement à générer une relation de confiance. S'il ne cache pas sa compétence et fait preuve de rationalité dans son argumentation, il cherche, avant toute chose, à se mettre à la place des lecteurs. Faret, lui, doit veiller à conserver sa position et sa réputation, voire même à l'améliorer. Manquant encore de légitimité, il ne peut donc se permettre ni une trop grande dette envers d'autres auteurs — ce qui nuirait à l'image de sa compétence personnelle —, ni une trop grande connivence avec les robins qu'il désire éduquer — il cherche ainsi à prouver sa sagesse en occupant une position d'autorité.

Conclusion générale

L'Introduction à la vie dévote et *L'Honnête Homme ou l'Art de plaire à la cour* furent deux œuvres marquantes à leur époque. Leurs auteurs ont pour objectif d'indiquer comment évoluer dans un monde potentiellement corrupteur — Faret se limitant au cercle restreint de la cour. Ils tentent de convaincre leurs lecteurs de parier sur la vertu, et même, paradoxalement, sur l'humilité. La lecture croisée de ces œuvres a été extrêmement utile à notre analyse rhétorique. En effet, elle nous a permis d'observer que, si les procédés rhétoriques employés par les deux auteurs pour convaincre leurs lecteurs d'adopter une conduite vertueuse sont similaires et comparables, ils ne sont pourtant pas identiques. Par contre, les nombreux renvois, au sein de ce travail, attestent le fait que les types de preuves rhétoriques, analysés séparément, en réalité s'entrecroisent et s'influencent beaucoup mutuellement. Dans cette conclusion, nous proposerons une synthèse des points communs et des divergences observées, en précisant en quoi ils sont explicables et en gommant les frontières créées entre les différentes catégories utilisées, de façon à souligner les liens à établir entre ces dernières.

Bien entendu, la similarité des procédés s'explique principalement par la communauté de culture que partageaient tous les lettrés au début du XVII^e siècle et par le fait que Sales et Faret avaient tous deux suivi des études centrées sur les arts libéraux. Ils ont donc appris à manipuler les mêmes arguments et nous ne nous sommes d'ailleurs par arrêtée à les lister. Le partage d'une même encyclopédie mentale a, malgré tout, été relevé. Le réel est catégorisé selon les vices et vertus (ch. 1.I.I et ch. 1.II.I¹), des valeurs communes à leur auditoire sont hiérarchisées (ch. 1.I.II et ch. 1.II.I), leur propos est contrasté par un principe d'antagonisme entre bien et mal (ch. 1.II.II). De plus, le *topos* de modestie est utilisé dans le paratexte (ch. 2.III) et les auteurs se sont inspirés des auteurs antiques (ch. 2.IV.v et ch. 3.IV).

En outre, d'autres similarités s'expliquent par l'inscription des auteurs dans un projet global de civilisation des mœurs qui concernait autant les pouvoirs spirituel que temporel. L'accent est mis sur l'importance de l'harmonie sociale, du mieux vivre ensemble. C'est en tenant compte de cet aspect social que les auteurs résolvent le paradoxe entre vertu et mondanité, entre humilité et charge importante. Pour Sales, comme pour Faret, il est impératif d'accomplir son devoir social, selon ses capacités, pour le bien de chacun et le bon

1. Tous les renvois présents dans cette conclusion concernent la partie 2 : « Analyse ».

fonctionnement de la société (ch.1.III. et ch. 2.IV.III). Ainsi, il est possible de consentir à certains comportements extérieurs tout en n'y attachant pas d'intérêt en son for intérieur. Néanmoins, s'il y a véritable affrontement entre les devoirs civils et les devoirs religieux, la primauté est accordée à la religion (ch.1.III. et ch. 3.V). Cet argument est peu visible dans *L'Honnête Homme* de par la structure linéaire du discours, mais il n'en est pas moins bien présent.

Même si l'aspect religieux se trouve dans les deux œuvres, il est occasionnel chez Faret et omniprésent chez Sales. Cela était attendu vu la différence d'objectifs et de destinataires des œuvres. La troisième partie de l'*Introduction à la vie dévote* peut être envisagée comme un manuel de comportement tel qu'il en existait tant au début du XVII^e siècle, mais l'auteur a pour objectif d'enseigner la dévotion à tous. Faret, lui, ne s'adresse qu'aux nobles, d'origine bourgeoise, n'ayant été admis que récemment à la cour de France (ch. 1.II). Par conséquent, le propos de Sales est focalisé sur le plan divin, alors que celui de Faret reste plus généralement centré sur le plan humain. Faret tient plus compte des comportements extérieurs que Sales. De plus, dans l'*Introduction*, l'étayage des émotions (ch. 2.IV) se concentre sur Dieu : les modèles proposés sont religieux (I), Dieu est la plus grande espérance des lecteurs (II), la perfection de Dieu est cause du sentiment d'humilité (III), le salut des âmes doit être l'objectif des lecteurs (IV). Faret, lui, s'arrête généralement à des considérations sociales. Cette différence de focalisation implique que la position hiérarchique la plus élevée est occupée par le roi dans *L'Honnête Homme*, alors qu'elle revient à Dieu dans l'*Introduction*. Ainsi, les deux auteurs proposent des analogies qui forcent l'admiration des lecteurs envers chacune de ces entités et font de leur volonté respective les étalons de toute norme à considérer. Le fait que les œuvres appartiennent à des sous-genres différents (manuel de dévotion et manuel d'honnêteté) explique également certaines nuances. En effet, Sales hiérarchise le réel en fonction de la représentation traditionnellement tripartite de l'au-delà selon la doctrine catholique, alors que Faret ne tient compte que des statuts sociaux. De plus, si ce dernier admet l'importance d'une véritable vertu intérieure, son discours ne se rapporte qu'aux comportements extérieurs. Au contraire, Sales souligne l'importance de la distinction entre volonté et actes concrets, en accordant la primauté à l'intériorité et à la relation de chacun avec Dieu.

Enfin, la plus grande divergence entre les auteurs concerne la construction de l'éthos (ch. 3). En effet, même si Sales et Faret travaillent à légitimer leur prise de parole en veillant à la projection d'images relevant aussi bien d'un éthos d'*aretè*, que d'un éthos de *prónesis*

ou d'*eúnoia*, nous avons constaté, en mettant ces constructions en lien avec leur éthos préalable, que les auteurs n'ont pas le même objectif et qu'ils n'accordent donc pas la même priorité à chacun des types d'images. Alors que Sales, bénéficiant déjà d'une grande légitimité préalable, espère participer à l'amélioration de ses lecteurs sans autre ambition personnelle, Faret, employé au service des nobles et de Richelieu en début de carrière, a pour but de répondre à leurs exigences et de prendre part à la civilisation des mœurs curiales. Ainsi, Sales accentue surtout un lien de solidarité avec ses lecteurs et tente d'instaurer une relation de confiance. Faret, lui, adopte une position de supériorité. Pour ce faire, il augmente les marques d'autorité et d'assurance, sans chercher à justifier ses propos ni à laisser au lecteur la possibilité de les mettre en doute, et en restant évasif quant à ses sources et ses emprunts. De plus, il se montre radicalement élitiste, insistant sur la difficulté de conserver sa vertu à la cour, n'envisageant la possibilité de réussite que pour les personnes dotées d'une faculté de jugement et menaçant d'exclusion ceux qui échoueraient. Sales aussi, apparaît réaliste quant aux difficultés qui attendent ses lecteurs, mais il se fait encourageant en rappelant que chacun peut bénéficier de la puissance divine. En réalité, cette divergence en termes d'éthos a un impact déterminant sur les autres procédés rhétoriques utilisés par les auteurs.

Tout d'abord, parmi les procédés relevant du logos, il faut souligner le rapport au destinataire (ch 1.I.II.). Ce rapport, tout comme l'éthos construit, est à considérer en tenant compte du positionnement des auteurs dans la société qui était la leur. Un même rapport inversement proportionnel a été observé entre ces positionnements et les procédés utilisés. Sales, occupant une position élevée dans la société, cherche à se mettre au niveau — voire à la place — de ses lecteurs et réduit la distance qui les sépare autant que les moyens linguistiques lui en donnent la possibilité. Au contraire, Faret, de même statut que ses lecteurs, augmente cette distance. Le discours de l'*Introduction* s'adresse à tous, et Sales tient compte de la variété des personnes pouvant potentiellement composer son auditoire, mais il parvient malgré tout à s'exprimer sur le ton de l'intimité. *L'Honnête Homme* ne s'adresse qu'aux courtisans, mais l'énonciation est globalisante, de manière à attribuer aux préceptes énoncés la crédibilité de faits avérés. De plus, la volonté pédagogique de Sales est perceptible dans la composition même de son œuvre. Il a opté pour une structure nucléaire et répétitive, permettant la consultation occasionnelle; alors que la structure choisie par Faret est linéaire, rendant le raisonnement plus difficile à suivre et demandant un effort de mémorisation de la part des lecteurs (ch. 1.I.I.). Le même constat est possible quant à la manière

dont ils définissent leurs agents pathétiques et les rôles de ces derniers (ch. 2.IV.I) : Sales facilite l'identification de ses lecteurs et se montre précis et concret en leur indiquant les tâches à effectuer et la manière de le faire. Au contraire, le discours de Faret implique un questionnement constant de la part des lecteurs, qui ont à évaluer leur propre conduite pour se positionner et qui doivent déduire eux-mêmes la mise en pratique souhaitable à partir de conseils généraux et souvent abstraits.

Les choix autoriaux en matière d'éthos ont également d'autres impacts sur les procédés relatifs au pathos. Faret a tendance à formuler ses préceptes de manière négative, cherchant à dissuader ses lecteurs d'adopter les comportements proscrits et présentant les conséquences comme des menaces. Dans l'*Introduction*, les conseils donnés sont plus souvent positifs, ce qui indique l'objectif à atteindre et laisse espérer des récompenses (ch. 2.II et ch. 2.IV.IV). De plus, la position de supériorité adoptée par Faret sur ses lecteurs est observable par le fait qu'il ne semble montrer de soumission qu'envers les personnes d'un statut supérieur au sien, mais fait preuve de fierté envers ses pairs, sans compter qu'il revendique une totale indépendance en matière de raisonnement. Sales, lui, se place sur un pied d'égalité avec ses lecteurs en montrant l'humilité d'une créature imparfaite, soumise à Dieu et à toute la hiérarchie de l'Église (ch. 2.III).

Ce travail a donc montré par quelle grande variété de procédés rhétoriques — assurant la crédibilité autoriale, s'appuyant sur la capacité de jugement rationnel des lecteurs et jouant aussi sur les émotions de ces derniers — Sales et Faret tentent de convaincre leurs lecteurs de l'importance (et de la possibilité) d'adopter un comportement vertueux tout en menant une vie sociale civilisée. Des recherches sur la réception de leurs œuvres seraient extrêmement intéressantes pour prolonger cette étude en interrogeant les éventuelles critiques de leurs contemporains. Quant à l'accueil de ces œuvres par la postérité, il faut constater que *L'Honnête Homme* n'a plus été édité depuis 1925, alors que l'*Introduction à la vie dévote* connaît sans cesse de nouvelles éditions². Les valeurs défendues étaient pourtant semblables, mais l'œuvre de Faret était destinée à un lectorat trop restreint et ses préceptes étaient trop relatifs au contexte curial pour trouver à s'ancrer ultérieurement. Malgré tout, Faret reste une référence incontournable en tant que théoricien de l'honnêteté, présent dans les anthologies d'histoire littéraire du XVII^e siècle.

2. La plus récente a paru en 2022, chez Mame.

Enfin, il faut ajouter que le thème de la vertu, bien que richement développé dans les œuvres littéraires de toutes les époques, est généralement peu étudié. Nous avons, notamment, constaté l'absence de recherches systématiques sur le *topos* d'humilité dans la poésie lyrique des trouvères et troubadours des XII^e et XIII^e siècles alors que celui-ci y est abondamment présent. Nous pensons que procéder à une étude sur ce sujet permettrait d'établir des parallèles extrêmement intéressants entre cours seigneuriales et cours royales, entre poètes et courtisans, entre courtoisie et civilité.

Bibliographie

I. SOURCES PRIMAIRES

SALES, François de, *Introduction à la vie dévote* [édition scientifique par André Ravier], Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque de la Pléiade »), 1969.

FARET, Nicolas, *L'Honnête Homme ou l'Art de plaire à la cour* [édition scientifique par Maurice Magendie], Paris, PUF, 1925.

II. SOURCES SECONDAIRES

➤ Usuels

Académie française, *Dictionnaire de l'Académie française*, Paris, Coignard, 1694 [version électronique de l'Académie française], consulté le 05 août 2023, <https://www.dictionnaire-academie.fr/article/A1H0159-05>.

ATILF – CNRS et université de Lorraine, *Trésor de la langue française informatisé*, Nancy, 1994, consulté le 05 août 2023, <http://stella.atilf.fr/Dendien/scripts/tlfiv5/advanced.exe?8;s=2122392540>.

D'ALÈS, A. (dir.), *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. 2, Paris, Gabriel Beauchesne, 1924.

LACOSTE, Jean-Yves (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 1998.

LEMAIRE, Henri, *Lexique des œuvres complètes de François de Sales, de l'édition des Visitandines*, A.-G. Nizet, 1979.

LITTRÉ, Émile, *Dictionnaire de la langue française*, Paris, L. Hachette, 1873–1874 [version électronique de François Gannaz], consulté le 05 août 2023, <https://www.littre.org/definition/humilit%C3%A9>.

VACANT, A., MANGENOT, E. et alii, *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Letouzet et Ané, 1922.

WOILLEMONT, Hubert de (éd.), *Glossaire*, sur le site *Église catholique en France*, consulté le 05 août 2023, <https://eglise.catholique.fr/glossaire/devoir-detat/>.

ZUBER, Roger et FUMAROLI, Marc, *Dictionnaire de littérature française du XVII^e siècle*, Paris, Quadrige/PUF, 1994.

ZUBER, Roger; BURY, Emmanuel et alii, *Littérature française du XVII^e siècle*, Paris, PUF, 1992.

➤ **Sur le contexte historique**

- BELY, Lucien, *La France au XVII^e siècle. Puissance de l'État, contrôle de la société*, Paris, PUF, 2009.
- BENNASSAR, B. et JACQUART, J., *Le XVI^e siècle*, Paris, Armand Colin, 2020 [1972].
- BERNARDIN, N. M., « Un moraliste méconnu – Nicolas Faret », dans *Hommes et mœurs au XVII^e siècle*, Paris, Société française d'imprimerie et de librairie, 1900, p. 49–100.
- ELIAS, Norbert, *La Civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy (coll. « Pluriel »), 1973.
- , *La Société de cour*, Paris, Calmann-Lévy, 1974.
- PINTARD, René, *Le Libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, Genève, Slatkine, 2000 [1943].
- POURRAT, P., *La Spiritualité chrétienne. Temps moderne (tome 3). De la Renaissance au jansénisme (première partie)*, Paris, J. Gabalda et Cie, 1935.
- SAUPIN, Guy, *La France à l'époque moderne*, Paris, Armand Colin, 2020.

➤ **Sur la littérature**

- BREMOND, H., *Histoire littéraire du sentiment religieux en France. L'humanisme dévot (t. 1)*, Grenoble, Jérôme Millon, 2006.
- BURY, Emmanuel, *Littérature et politesse. L'Invention de l'honnête homme. 1580-1750*, Paris, PUF (coll. « Perspectives littéraires »), 1996.
- CURTIUS, Ernst Robert, *La Littérature européenne et le Moyen Âge latin* (trad. par Jean Bréjoux), Paris, PUF, 1956.
- GRANGEAN, Sacha, *Genre, galanterie et absolutisme : un biais dans les traités de civilité de Nicolas Faret et Jacques Du Bosc*, Lyon, ENS, 2020, disponible sur *Hypothèses*, consulté le 05 août 2023, <https://enscaelum.hypotheses.org/50>.
- LEMAIRE, Henri, *Les Images chez saint François de Sales*, Paris, A.-G. Nizet, 1962.
- MACKEY, B. (éd.), *Œuvres de saint François de Sales, évêque de Genève et docteur de l'Église*, vol. 1–27, Annecy, J. Niérat, 1892–1964.
- MAGENDIE, Maurice, *La Politesse mondaine et les Théories de l'honnêteté en France au XVII^e, de 1600 à 1660 (tome premier)*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1925.
- , (éd.), « *L'Honnête Homme ou l'Art de plaire à la cour* » par Nicolas Faret [thèse de doctorat], Paris, PUF, 1925.

MICHON, Hélène, « La suavité salésienne », dans BOULÈGUE, L.; JONES-DAVIES, M. et MALHOMME, F. (dir.), *La Douceur dans la pensée moderne. Esthétique et philosophie d'une notion*, p. 209–221.

MURPHY, Ruth, *Saint François de Sales et la civilité chrétienne*, Paris, A.-G. Nizet, 1964.

PARMENTIER, Bérangère, *Le Siècle des moralistes*, Paris, Éditions du Seuil (coll. « Points – essais »), 2000.

POULOUIN, C. et ARNOULD, J.-C., *Bonnes lettres/belles lettres* [actes des colloques du Centre d'Études et de Recherches Editer/Interpréter de l'université de Rouen, 26-27 avril 2000–6-7 février 2003], Paris, Honoré Champion (coll. « Colloques sur la Renaissance »), 2007, consulté le 25 juillet 2023, <https://www.fabula.org/actualites/18163/bonnes-lettres-belles-lettres.html>.

RAVIER, André, *SAINTE FRANÇOIS DE SALES. Œuvres*, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque de la Pléiade »), 1969.

TROCHU, Francis, *Saint François de Sales. Évêque et Prince de Genève. Fondateur de la Visitation Sainte-Marie. Docteur de l'Église. (1567-1622)*, Lyon–Paris, Librairie catholique Emmanuel Vitte, 1941.

VINCENT, F., *Le Travail du style chez saint François de Sales*, Paris, Gabriel Beauchesne, 1923.

➤ **Sur la rhétorique**

AMOSSY, Ruth, *La Présentation de soi. Éthos et identité verbale*, Paris, PUF, 2010.

—, *L'Argumentation dans le discours. Discours politique, littérature d'idées, fiction*, Paris, Nathan Université (coll. « Linguistique »), 2002.

ARISTOTE, « Rhétorique », dans Richard Bodéüs (éd.), *ARISTOTE. Œuvres*, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque de la Pléiade »), 2014.

CONTE, Sophie, « La rhétorique au XVII^e siècle : un règne contesté », dans *Modèles linguistiques*, n° 58, 2008, disponible sur *Open Edition*, consulté le 08 août 2023, <http://journals.openedition.org/ml/373>.

DOURY, Marianne, *Argumentation. Analyser textes et discours*, Paris, Armand Colin (« Portail »), 2016.

FUMAROLI, Marc, *L'Âge de l'éloquence : rhétorique et « res literaria » de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Genève, Droz, 2002.

MAINGUENEAU, Dominique, *Le Discours littéraire. Paratopie et scène d'énonciation*, Paris, Armand Colin, 2004 [ebook].

MICHEL, Raphaël, *Les Émotions dans le discours. Modèles d'analyses, perspectives empiriques*, Louvain-la-Neuve, DeBoeck/Ducolot (coll. « Champs linguistiques »), 2014.

PERELMAN, Chaïm et OLBRECHTS-TYTECA, Lucie, *Traité de l'argumentation*, Éditions de l'université de Bruxelles, 1992 [1988].

➤ **Sur les vertus et vices**

ARISTOTE, « *Éthique à Eudème* » suivi de « *Des vertus et des vices* » (Lavielle Émile, éditeur), Paris, Pocket (coll. « Agora Les classiques »), 1999.

BENOÎT DE NURSIE, « De l'humilité », dans *Règle*, Paris, Rusand, 1824 [1689], p. 84–100, disponible sur *Google Books*, consulté le 08 août 2023, https://books.google.be/books/about/R%C3%A8gle_de_saint_Benoit.html?id=P0uKbB8W_IsC&printsec=frontcover&source=hp_read_button&hl=fr&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false.

COMTE-SPONVILLE, André, *Petit traité des grandes vertus*, Paris, PUF, 1995, disponible sur *Palimpseste*, consulté le 08 août 2023, http://palimpsestes.fr/textes_philo/comtesponville/comte-sponville.html.

GRÉGOIRE LE GRAND, *Morales sur le livre de Job (traduites en François)*, t. 3, livre 23, Paris, Pierre le Petit, 1669, disponible sur *Gallica*, consulté le 08 août 2023, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5848634c/f4.item.texteImage>.

LAMARCHE-VADEL, Gaëtane (dir.), *L'Humilité. La grandeur de l'infime*, Paris, Autrement, (coll. « Séries morales » n° 8), 1992.

MARBEAU, Emmanuel (trad.), *Le Catéchisme du concile de Trente*, Bruges, Édition Desclée, Lefèbvre et Cie, 1923, disponible sur *Jésusmarie*, consulté le 08 août 2023, http://jesusmarie.free.fr/catechisme_concile_trente.pdf.

MASSIE, Alban, « Recherche philosophique et humilité chrétienne dans la prédication de saint Augustin », dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 2013/2, t. 97, p. 213–241, disponible sur *Cairn*, consulté le 08 août 2023, <https://www.cairn.info/revue-des-sciences-philosophiques-ettheologiques-2013-2-page-213.html>.

MEYER, Michel, « L'Éthique selon la vertu : d'Aristote à Comte-Sponville », dans *Revue internationale de philosophie*, n° 258, 2011/4.

MORENO, Silvio (dir.), *La Vertu de l'humilité*, Tunis, Institut du Verbe Incarné, 2015.

➤ **Comptes rendus et notices biographiques**

- BONNY, Y.; NEVEU, E. et QUEIROZ, J.-M., « Introduction », dans *Norbert Élias et la théorie de la civilisation : lectures et critiques*, Presses universitaires de Rennes, 2003, p. 17–26, disponible sur *OpenEditions*, consulté le 08 août 2023, <http://books.openedition.org/pur/24404>.
- BRAY, René, « “La Politesse mondaine et les Théories de l’honnêteté en France au XVII^e siècle, de 1600 à 1660”, de M. Magendie [compte-rendu] », dans *Revue d’histoire littéraire de La France*, vol. 33, n^o 2, 1926, p. 271–72, disponible sur *JSTOR*, consulté le 08 août 2023, <http://www.jstor.org/stable/40518686>.
- DROUOT, Henri, « Francis Trochu. “Saint François de Sales, évêque et prince de Genève, fondateur de la Visitation Sainte-Marie, docteur de l’Église (1567-1622)... Tome II : L’épiscopat (1602-1622)” [compte-rendu] », dans *Revue d’histoire de l’Église de France*, t. 30, n^o117, 1944, p. 112–115, disponible sur *Persée*, consulté le 08 août 2023, www.persee.fr/doc/rhef_0300-9505_1944_num_30_117_2981_t1_0112_0000_2.
- JOISTEN Alice, « Roger Devos (1927–1995) », dans *Le Monde alpin et rhodanien. Revue régionale d’ethnologie*, n^o1, 1995, p. 85–88, disponible sur *Persée*, consulté le 08 août 2023, https://www.persee.fr/doc/mar_0758-4431_1995_num_23_1_1556
- LARIVÉ, Marie, « André Ravier », sur le site *Parole et silence*, Sion, Éditions Parole et silence, consulté le 25 juillet 2023, https://www.paroleetsilence.com/Andre-Ravier-sj_auteur_953.html
- ZUBER, Roger, « Le “Discours de la retraite au XVII^e siècle. Loin du monde et du bruit” ; “Littérature et politesse. L’Invention de l’honnête homme” (1580-1750), de B. Beugnot & E. Bury » [compte-rendu], dans *Revue d’histoire littéraire de La France*, 97(2), p. 323–325, disponible sur *JSTOR*, consulté le 08 août 2023, <http://www.jstor.org/stable/40533009>.

