



CLASSIQUES
GARNIER

CARNAILLE (Camille), « Du *faux semblant* à la *juste ypocrisie*. Le réseau Faux Semblant à la lumière des jeux émotionnels politiques », *Le Jeu des émotions dans la littérature française médiévale. Du beau au faux semblant*

DOI : [10.48611/isbn.978-2-406-15161-6.p.0515](https://doi.org/10.48611/isbn.978-2-406-15161-6.p.0515)

Publié sous licence CC BY 4.0

DU FAUX SEMBLANT À LA JUSTE YPOCRISIE

Le réseau Faux Semblant à la lumière
des jeux émotionnels politiques

DE LA QUERELLE DU *ROMAN DE LA ROSE*
AU *LIVRE DES TROIS VERTUS* DE CHRISTINE DE PIZAN

Notre approche de la réception du *Roman de la Rose*, et du tableau qui y est dressé de la manipulation émotionnelle incarnée par Faux Semblant, ne pouvait manquer de s'arrêter sur l'œuvre de Christine de Pizan. Elle témoigne à merveille de l'influence qu'exerce le roman de Guillaume de Lorris et de Jean de Meun, des débats qu'il provoque voire des polémiques qu'il suscite. Il nous semblait donc pertinent de revenir sur le projet que développe la première femme professionnelle de lettres de notre littérature, sur ses particularités et sur sa construction en réaction à Jean de Meun. C'est pourquoi nous débiterons ce dernier chapitre par un rapide exposé de la querelle portée par Christine de Pizan à l'encontre du *Roman de la Rose*. Il sera ainsi d'emblée question de ce critère essentiel autant à l'œuvre littéraire qu'à l'émotion et à son jeu qu'est celui de l'intention, remis sous les feux des projecteurs dans l'une comme dans l'autre de ces dynamiques par Christine de Pizan. Cette querelle offre aussi une entrée en matière révélatrice des enjeux fondamentaux de son œuvre, liés à la défense de la cause féminine. Celle-ci éclaire le *Livre des Trois Vertus* auquel nous consacrerons la plus grande partie de nos analyses. Ce manuel de comportement que Christine de Pizan dédie à la communauté féminine nous permet d'envisager l'émotionologie spécifique des femmes en cette toute fin de Moyen Âge et le rapport qui s'y tisse avec l'hypocrisie mise en lumière par Faux Semblant. L'ombre du faux moine *ribaus* d'Amour continue de planer sur les recommandations des Trois Vertus et de leur compagne si éloquente, Prudence Mondaine.

L'inscription de cette voix supplémentaire dans la liste des conseils dispensés par Christine de Pizan témoigne d'une orientation remarquable des logiques du jeu émotionnel. Il n'est en effet plus tant question des dynamiques de conquête amoureuse ou de pratique dévotionnelle – même si elles ne sont pas pour autant perdues de vue –, mais de cette dimension politique, essentielle sur la scène sociale à la source de tous les dangers pour l'honneur féminin mis au cœur de ce raisonnement. Nous concevons dans ce sens les jeux émotionnels mis en scène, loués et nuancés par Christine de Pizan, en regard du sens étymologique de cette étiquette, mais aussi de la nature même du projet rédactionnel de Christine de Pizan. Tiré du grec *polis*, le terme *politique* renvoie à la cité, et, en particulier dans ses acceptations en français médiéval, à ce qui est propre au bon gouvernement¹. Il s'agit exactement de la nature de la réflexion que Christine de Pizan mène dans son *Livre des Trois Vertus*, qui vise, par le bon gouvernement qui y est prescrit, autour de la sphère émotionnelle entre autres, l'entrée à la Cité des Dames. Elle dépasse en effet les enjeux proprement curiaux, voire nobiliaires en intégrant l'ensemble des femmes dans ses recommandations, dans une véritable portée politique de création d'une communauté féminine. Dans un nouveau règne des apparences émotionnelles ainsi mis à jour, cette dimension politique justifie l'obsession pour la visibilité de la part de Christine de Pizan. L'emphase mise d'emblée, dans l'idéal de *garde* qui empreint toutes les *feeling rules*², sur les signes offerts des émotions connaît donc un regain d'importance, avec toutes les dérives que cela peut induire. Christine de Pizan se montre soucieuse de légitimer toute entorse au rapport impératif de concordance entre intérieur et extérieur qui continue d'animer l'idéal de *garde*. Mais elle n'en dénie pas moins l'entorse commise, impossible à contester après la mise en lumière éclatante de la fausseté de telles manipulations des semblants émotionnels chez Jean de Meun. Elle fonde pour cela ses conseils dans la tradition bien ancrée de l'*attemprance*, vantée dans les miroirs aux princes dont elle

1 Voir la définition du *Trésor de la Langue Française*, version en ligne consultée le 18 avril 2022. Il s'agit par ailleurs du sens que donne elle-même Christine de Pizan de cette étiquette dans son *Livre du corps de policie*. Voir à ce sujet les exemples cités par le *Dictionnaire du Moyen Français*, version en ligne consultée le 18 avril 2022.

2 Pour rappel, voir l'analyse que nous y dédions, en particulier dans une logique courtoise centrée sur la sociabilité, dans notre chapitre sur la *garde* : p. 147-160.

reprend le modèle pour élaborer son œuvre. Surtout, elle vient porter à son paroxysme la morale de l'intention que nous avons déjà pu mettre en lumière, en particulier dans l'œuvre de Jean de Meun d'ailleurs, non sans la réorienter au nom du combat qu'elle livre pour la cause féminine. On peut lire à cette aune toute l'originalité du *Livre des Trois Vertus* qui invite ainsi à redessiner les contours des nuances de genre dans les jeux des émotions. Dans cette optique, nous pourrions confronter ces résultats à ceux d'autres œuvres de Christine de Pizan, telles que le miroir aux princes qu'elle livre selon l'exemple de Charles V ou ses compositions à tonalité amoureuse, révélatrices du détournement des codes émotionnels qu'elle effectue dans son traité de savoir-vivre féminin. Comme celle de Faux Semblant, la leçon de Christine de Pizan relève à la fois de l'originalité et du respect qu'elle instille face aux *feeling rules*. Nous pourrions ainsi constater la prégnance du carré sémiotique autour du jeu des émotions selon le traitement qu'y réserve elle-même Christine de Pizan, dans sa volonté de repenser la morale insidieuse du *Roman de la Rose*, mais avec toute l'ambiguïté qu'il continue de receler.

Le rapport complexe que Christine de Pizan entretient avec la production de Jean de Meun, mais aussi de Guillaume de Lorris d'ailleurs – son opposition au *Roman de la Rose* étant tout autant animée par les modalités de l'univers courtois en lui-même que par ses dérives mises en scène dans la seconde partie du roman³ – s'illustre tout d'abord et avant tout au sein du débat qu'elle intègre et crée même autour du *Roman de la Rose*. Christine de Pizan se lance, durant l'été 1401, dans un débat épistolaire qu'elle initie en réponse aux défenses proposées de l'œuvre de Jean de Meun. Au début de l'année 1402, elle rend ces échanges publics dans une version – remaniée par ses soins – qu'elle offre à la reine Isabeau de Bavière. Ces *Epistres sur le Rommant de la Rose* ainsi révélés gagnent une visibilité qui les fait accéder au rang de première querelle littéraire de notre histoire. L'importance de ce dossier se conçoit également en regard du projet poursuivi par Christine de Pizan et des stratégies auctoriales qu'elle y intègre. C'est au cœur de ce débat épistolaire que se cristallise son souci de dénonciation de la tradition amoureuse courtoise et des stéréotypes qui y pèsent sur les femmes, amorcé dans *L'Epistre au dieu*

3 Voir par exemple l'analyse que Sarah Delale propose à ce sujet : S. Delale, « Guillaume de Lorris, contre-exemple de Jean de Meun. Christine de Pizan et le modèle littéraire du *Roman de la Rose* », *Camenuiae*, 2015, p. 1-21.

d'Amours déjà et développé dans bon nombre de ses œuvres ensuite. Ce débat littéraire se révèle d'autant plus intéressant qu'il témoigne d'une réflexion profonde sur sa position d'auteure et sur l'acte de création littéraire en soi. Surtout, la posture de Christine de Pizan vis-à-vis des enjeux émotionnels doit beaucoup à cette première réflexion qu'elle mène contre le *Roman de la Rose*, qui irrigue ensuite l'ensemble de son œuvre. L'appréhension des dynamiques de tromperie et de sincérité, essentielles, mais aussi ambiguës chez Christine de Pizan, nous semble justifier un rapide retour sur cette querelle déjà bien connue et bien traitée, dont nous souhaiterions orienter l'analyse quant au regard porté sur la fausseté émotionnelle préconisée dans le roman de Jean de Meun et les justifications fournies quant aux distances critiques à concevoir dans ce cadre et plus largement dans sa rédaction.

La première querelle de la littérature française éclot au cœur du milieu humaniste parisien, à l'initiative de Christine de Pizan qui s'insurge contre les arguments présentés par Jean de Montreuil en faveur de l'œuvre de Jean de Meun. L'ample critique qu'elle lui adresse dans sa lettre datée du début de l'été 1401 lance le débat : le secrétaire du roi et prévôt de Lille lui fait parvenir ses réponses, Jean Gerson, le chancelier de l'université, prend également parti au gré d'un sermon qu'il prononce le 25 août, avant que le conseiller du roi, Gontier Col, ne rallie le camp des défenseurs de Jean de Meun contre Christine de Pizan, dans deux lettres successives rédigées à la mi-septembre, suivies par celle de son frère, Pierre Col, l'été suivant. De manière intéressante, c'est par la lettre de Gontier Col que Christine de Pizan fait débiter l'échange qu'elle retranscrit dans le dossier qu'elle livre à la reine. Elle la fait suivre par celle qu'elle destinait à Jean de Montreuil et qui propose un véritable panorama de ses reproches, qu'elle encadre par la seconde lettre de Gontier Col. Elle retranscrit finalement, dans certains manuscrits plus tardifs qu'elle supervise de ces *Epistres*, la réponse qu'elle offre à la lettre de Pierre Col à l'automne 1402. Christine de Pizan inscrit ainsi son engagement dans ce débat dans une logique de réaction, de défense même en altérant l'ordre de présentation et en sélectionnant les échanges retranscrits. Son projet est clairement introduit dans les *Epistres sur le Rommant de la Rose*, notamment par une lettre adressée en guise de préambule à la reine de France. Elle cherche bien sûr avant tout ce faisant à se placer sous la tutelle de la souveraine, mais aussi à expliciter sa démarche de défense – le terme y apparaît

fréquemment⁴. La posture d'humilité, assez caractéristique chez Christine de Pizan, semble ici renforcée dans le rapport d'opposition dans lequel s'inscrivent ces épîtres, et en particulier dans ce rapport d'opposition entre Christine, une femme, et des hommes, « soubtilz maistres ». La justification qu'elle apporte est à la hauteur de la difficulté qui est la sienne de prendre parti contre ceux-ci, mais aussi de son ambition : elle insiste sur sa « foible[sse] », son « petit entendement » pour mieux mettre en lumière le bienfondé de son projet. C'est « meue » par non moins que la « verité » qu'elle entend livrer cette défense face, certes, à ces subtils maîtres, mais surtout face à « aucunes oppinions a honnesteté contraires », « qui n'est chose loisible ne a souffrir ne soustenir », selon une formule déjà révélatrice de sa critique. Ainsi, son ambition de défense de la cause féminine se dévoile d'emblée dans le cadre des « raisons droicturieres » qui motivent et légitiment son opposition. Outre l'emphase sur la défense qu'elle propose, Christine de Pizan développe également sa stratégie dans le contexte du remaniement qu'elle offre des lettres échangées. L'interlude qu'elle insère en amont de la première des épîtres du débat en présente pourtant la chronologie exacte et ne laisse aucun doute sur l'altération de l'ordre logique des lettres à laquelle Christine de Pizan recourt pour exacerber sa posture défensive⁵. Dans les faits, c'est Christine de Pizan qui monte au créneau pour dénoncer l'immoralité du *Roman de la Rose*. L'introduction de son épître à Jean de Montreuil témoigne de sa volonté de s'affirmer en opposition à ces *oppinions contraires*⁶. Le triplet « dire, divulguer et soustenir manifestement » proclame son intention, mais révèle aussi, par la précision qui le précède « combien que a moy ne soit adreçant ne response ne requiert », l'initiative de Christine de Pizan de répondre à ce traité sans qu'il n'y invite ni même qu'il ne lui ait été adressé. Elle annonce déjà l'enjeu de sa condamnation, « oysiveté », par opposition à « oeuvre utile », paramètre essentiel de l'appréciation littéraire selon la théorie horatienne, ainsi mis sous les feux des projecteurs au gré de ce débat⁷. Sa longue critique du *Roman de la Rose* s'achève sur

4 Christine de Pizan, *Le débat sur le Roman de la Rose*, éd. É. Hicks, Paris, Champion, 1977, p. 5-6, I, l. 20-42.

5 *Ibid.*, p. 8-9, III, l. 1-23.

6 *Ibid.*, p. 11-12, V, l. 1-25.

7 Comme le rappelle notamment Rosalind Brown-Grant dans l'analyse qu'elle propose de la querelle sur le *Roman de la Rose* : R. Brown-Grant, *Christine de Pizan and the Moral*

ce facteur de dépréciation, en accord avec les réflexions antiques qui confèrent l'autorité de cet argument :

Pour ce dis, en concluant, [...] oeuvre sans utilité et hors bien commun ou propre – poson que elle soit delictable, de grant labour et coust – ne fait a louer. Et comme anciennement les Romains triumphans n'attribuassent louenge aucun ne honneur a chose quelconques se elle n'estoit a l'utilité de la chose publique, regardons a leur exemplaire se nous pourrons couronner cestuy rommant. Mais je treuve, comme il me semble, ces dictes choses et asséz d'autres considerees, mieulx lui affiert ensevelissement de feu que couronne de lorier, non obstant que le claméz « mirouer de bien vivre, exemple de tous estats de soy politiquement gouverner et vivre religieusement et saignement » ; mais au contraire, sauve vostre grace, je dis que c'est exortacion de vice confortant vie dissolue, doctrine plaine de decevance, voye de dampnacion, diffameur publicque, cause de souspeçon et mecreantise, honte de pluseurs personnes, et puet estre d'erreur. [...] Si souffist a tant. Et ne me soit imputé a follie, arrogance ou presompcion d'oser, moy femme, repprendre et redarguer aucteur tant subtil et son euvre admenuisier de louenge, quant lui, seul homme, osa entreprendre a diffamer et blasmer sans exepcion tout un sexe⁸.

Christine de Pizan refuse au *Roman de la Rose* toute louange au nom de cette absence d'utilité, de bien commun ou en soi – la nuance nous semble importante à souligner en amorce de nos analyses. Avec cette déférence qu'elle conserve à l'égard d'un opposant qu'elle sait plus savant et considéré qu'elle, mais surtout avec cette humilité stratégique qu'elle cultive tout au long du débat, elle renverse sur cette base la défense offerte de l'œuvre de Jean de Meun comme miroir de bonne vie. Ainsi, le *Roman de la Rose* ne serait pas seulement dévalué pour son manque d'utilité de la chose publique, mais pour son utilité néfaste, si utilité il devait y avoir. Dans une formule expressive qui offre un véritable condensé de ses critiques, Christine de Pizan condamne la dépravation, l'hypocrisie et la médisance du roman. Les derniers arguments de cette véritable liste des défauts du roman portent l'empreinte de la défense féminine qu'elle mènera dès lors. C'est d'autant plus le cas dans l'adresse finale de son épître, qui fonde autant qu'elle légitime sa critique en anticipant les réactions de ses opposants. Dans une logique de renversement une fois encore, Christine de Pizan devance l'argument de présomption

Defence of Women : Reading Beyond Gender, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 30.

8 Christine de Pizan, *Le débat sur le Roman de la Rose*, op. cit., p. 21-22, V, l. 306-357.

d'une femme de s'en prendre à un auteur, à un homme incontournable même, en invoquant la propre attaque qu'il a livrée envers tout un sexe. C'est là que se situe le cœur du message qu'elle porte, en particulier au travers de son *Livre de la Cité des Dames*, en opposition à la généralisation dans la pensée misogyne des travers dits féminins. Les critiques de diffamation, de soupçon, de défiance, de honte et d'erreur plus encore laissent peu de doute sur le désaccord de Christine de Pizan face à ces accusations. Mais elle insiste aussi sur l'immoralité et l'apologie de la tromperie qui irriguent le roman de Jean de Meun. Elle soulève ainsi la question de l'influence sur le lectorat qui s'avère essentielle dans ce débat, en parallèle à celle de l'*intentio auctoris* jugée trop floue et donc source de dérives de compréhension, voire d'acceptation des discours dissolus de Raison, Nature, Génies ou Faux Semblant. La querelle se construit en effet autour de cet enjeu littéraire de poids qu'est la position de l'auteur face à celle de ses personnages, plus importante encore dans ce cadre allégorique qu'est celui du *Roman de la Rose*⁹.

En-dehors des répercussions idéologiques liées à la défense féminine qui s'inscrit au cœur de plusieurs de ses œuvres, les arguments soutenus par Christine de Pizan nous semblent essentiels et fort influents dans sa réflexion. Les études qui se sont consacrées à la querelle soulignent l'importance de cette question du niveau de lecture qui peut être portée sur l'œuvre de Jean de Meun. Telle est d'ailleurs la principale ligne de justification des défenseurs de Jean de Meun dans le cadre de ces *Epistres sur le Rommant de la Rose*. Le second auteur du *Roman de la Rose* insistait lui-même sur cet enjeu fondamental de la lecture, qu'il fonde sur une subtilité surtout mise en exergue dans l'épisode dédié au personnage de Faux Semblant. Sa fausseté viscérale pose question, plus encore dans le cadre allégorique dans lequel il est inscrit¹⁰. Il permet d'incarner la problématique de décodage et de discernement de la distance établie entre l'auteur et le personnage telle que l'interprète Susan Stakel. Selon le modèle que Faux Semblant en offre, Susan Stakel oriente ce débat herméneutique autour de la thématique de l'habit. Elle soutient ainsi

9 Comme le rappelle encore Rosalind Brown-Grant : R. Brown-Grant, *op. cit.*, p. 32-40.

10 Nous avons pu souligner le rôle essentiel joué par Faux Semblant dans la mise en lumière d'une subtilité impérative pour mener à bien l'exercice de lecture requis dans notre analyse du *Roman de la Rose*. Nous renvoyons en particulier à la conclusion que nous y consacrons. Pour rappel : p. 339-355.

que l'opposition de Christine de Pizan et de Jean Gerson au roman de Jean de Meun pourrait s'expliquer par leur incapacité, ou leur refus, de percevoir la dualité que comporte l'habit en l'occurrence comme une tromperie potentielle, mais potentielle seulement. Elle expose le danger que comporte l'interprétation d'un signe ambigu tel que le vêtement dans la distinction nécessaire entre signifiant et signifié¹¹. Cette interprétation nous paraît révélatrice de la difficulté de décodage du *Roman de la Rose*. Surtout, elle éclaire la difficulté particulière qu'il met en scène autour du décalage possible entre l'émotion et son apparence dans le contexte amoureux, mais aussi religieux investi par Faux Semblant. Faux Semblant en constitue en effet un cas extrême, condensant cette problématique par la rupture ou, du moins, le flottement qu'il induit entre signifiant et signifié. Cette tension rejoint celle qui touche au rapport entre *homo interior* et *homo exterior*, elle aussi exploitée par Jean de Meun dans son portrait de Faux Semblant et, au-delà, dans sa pratique discursive. L'ambiguïté qu'il cultive dans son rapport aux discours de ses personnages a d'ailleurs été envisagée sous cet angle par Lionel J. Friedman. Selon lui, les personnages de Jean de Meun ne sauraient constituer davantage, de par cette collection de détails donnés quant à leurs attributs, habits et marques avant tout extérieures, qu'un signifiant. Et il reprocherait presque à Christine de Pizan de n'avoir su le constater, elle qui se distancie elle-même des idées véhiculées notamment dans ses *Ballades*. Lionel J. Friedman comprend ainsi la difficulté que pose la concordance entre *homo interior* et *homo exterior* comme relevant de la confrontation qu'elle ne peut que susciter face à notre ignorance irréductible de la pensée de l'autre¹². Ce constat d'une grande pertinence nous évoque bien sûr les avancées des théories de l'esprit qui pèsent cette impossibilité inhérente de connaître la pensée d'autrui. Elles développent dans ce sens une réflexion sur les paradigmes et les rapports induits dans les relations intersubjectives, sur les voies d'accès aux émotions garantissant l'intercompréhension. La *simulation-theory* proposée dans ce contexte explore les conditions de compréhension des gestes faciaux par simulation mentale, consciente ou non, du même geste. Cette simulation

11 S. Stakel, *False Roses. Structures of Duality and Deceit in Jean de Meun's Roman de la rose*, Stanford, Alma Libri, 1991, p. 55.

12 L. J. Friedman, « La Mesnie Faux Semblant : *Homo interior* ≠ *Homo exterior* », *French Forum*, n° 14, 1989, p. 435-445, ici p. 440-443.

par empathie ouvrirait ainsi la porte aux ressentis des autres¹³. Mais elle ne va pas sans poser problème bien sûr, ou, du moins, elle pose celui de la fiabilité des gestes et autres signes supposés refléter les ressentis. Christine de Pizan s'investit dans cette réflexion pour critiquer la teneur du *Roman de la Rose*, qui joue de l'illusion d'un tel rapport de transparence. Le principal argument de la condamnation qu'elle porte à l'encontre de Jean de Meun tient à l'impératif d'exemplarité qu'elle revendique au cœur de l'acte d'écriture. Or, l'entremêlement de voix discordantes, si ce n'est problématiques comme celle de Faux Semblant, rompt selon elle avec une telle vocation. C'est dans ce sens qu'elle exacerbe la portée didactique de ses propres œuvres, de manière évidente dans un manuel de comportement tel que le *Livre des Trois Vertus*. Sa leçon se concentre elle-même sur l'exemplarité des dames auxquelles elle délivre ses conseils. Dans ce sens, elle valorise avant tout la maîtrise, du langage comme de l'attitude, selon l'insistance commune sur l'idéal de *garde*. Mais elle fait alors face au même paradoxe qui a inspiré le personnage de Faux Semblant, la manipulation du *bel semblant* pouvant aisément conduire au *faux*. Son insistance sur les apparences émotionnelles s'inscrit donc à la fois dans son obsession pour la visibilité qu'impose la scène sociale et dans un souhait de repenser le rapport de concordance entre intérieur et extérieur, qu'elle cherche autant à réaffirmer qu'à nuancer.

Le Livre des Trois Vertus nous paraît essentiel dans l'œuvre de Christine de Pizan, dans l'aboutissement qu'il offre de l'opposition au *Roman de la Rose* et de la défense de la cause féminine, dans la réflexion menée autour de la maîtrise émotionnelle dans ce cadre, dans l'affirmation de son autorité auctoriale même. À la croisée de ces objectifs, son projet se veut limpide. Elle cherche à retourner une bonne fois pour toutes les stéréotypes qui pèsent sur la nature féminine, portés avec éclat dans le *Roman de la Rose*, au gré d'un manuel de savoir-vivre pratique destiné à l'ensemble de la communauté des femmes. Les Trois Vertus posées au cœur du traité indiquent d'emblée l'orientation du propos. Les trois allégories de Raison, Droiture et Justice sont en effet reprises du *Livre*

13 Nous devons à Guillemette Bolens notre connaissance de ces théories tout à fait porteuses pour notre problématique de recherche. Les analyses qu'elle en propose dans *Le Style des gestes* ont pu éclairer notre perception (particulièrement par le biais des réflexions offertes en introduction autour du corps social) : G. Bolens, *Le Style des gestes. Corporéité et kinésie dans le récit littéraire*, Lausanne, BHMS, 2008, en particulier p. 28-33.

de la *Cité des Dames*, rédigé juste auparavant à la demande de ces trois dames. Elles y apparaissaient alors à Christine de Pizan qui se désolait des attaques misogynes du livre de Matheolus dont elle questionnait le bienfondé des critiques et dont elle finissait même par sembler se convaincre. À leur objectif de réconfort se greffait rapidement un second, de nature didactique, voire même argumentative. Les Vertus visent une refonte profonde de l'image de la femme pour démontrer l'erreur du système de représentation misogyne. Elles proposent pour cela toute une accumulation d'exemples positifs qui servent à la fondation de la cité¹⁴. Le lien tissé entre l'une et l'autre œuvre est d'emblée rendu explicite par le titre du traité, par sa référence aux trois mêmes vertus, et plus encore par son sous-titre de *Trésor de la Cité des Dames*. Le traité des Trois Vertus se conçoit ainsi comme une continuation, annoncée dès la conclusion du *Livre de la Cité des Dames*¹⁵. À l'issue des discours des trois dames, Christine de Pizan reprenait la parole pour s'adresser à l'ensemble de la communauté féminine qu'elle invitait à se rallier à ses efforts, à démontrer l'erreur des misogynes, à se défendre contre les hommes malhonnêtes, et à intégrer ainsi la cité fondée par leur comportement vertueux. C'est exactement le projet du *Livre des Trois Vertus*, offrir aux femmes les outils pour accroître leur vertu et ainsi la cité des dames :

Entens noz sermons et tu feras bonne oeuvre. Nous, non encore rassadiées ou saoules de te mettre en besoigne comme chamberiere de noz vertueulx labours, avons avisié, preparlé et conclus ou Conseil des Vertus et a l'exemple de Dieu, [...] ceste de *La Cité [des] Dames*, qui est bonne et utile, soit beneyé et exaulcée par tout l'univers monde, que encores a l'acroissement d'ycelle nous plait que tout ainsy comme le sage oiselleur apreste sa cage ains que il prengne les oisillons, voulons que après ce que le heberge des dames honnorees est faicte et preparee, soient semblablement que devant, par ton ayde pourpenséz, fais et quis engins, trebuchiez et roys beaulz et nobles, lacéz et ouvréz a neux d'amours que nous te livrerons, et tu les estendras par la terre es lieux et es places et es angles par ou les dames, et generaument toutes femmes, passent et cuerent, afin que celles qui sont farousches et dures a dominer puissent estre happees, prises et trebuschees en noz laz, si que nulle ou pou qui s'i enbate ne puisse eschapper, et que toutes, ou la plus grant partie d'elles, soyent fichees en la cage de nostre glorieuse cité, ou le doulz

14 Christine de Pizan, *Le Livre de la Cité des Dames*, éd. M. C. Curnow, Michigan, Ann Arbor, 1975, prologue.

15 *Ibid.*, III, 19.

chant apprennent de celles qui desja y sont hebergees comme souveraines, et qui sans cesser deschantent *alliluya* avec la teneur des beneurés angelz¹⁶.

Ce passage marque le début de la prise de parole des Trois Vertus qui réapparaissent ici à Christine de Pizan, alors au repos après les efforts fournis pour la rédaction et la fondation de la *Cité des Dames*. Il expose clairement leur intention, de conseiller *generaument toutes femmes* pour les faire accéder à la cité bâtie. Cette introduction souligne la dynamique de complétude qui s'instaure entre les deux œuvres, animées par le même objectif de défense des femmes, soutenues par le même schéma d'affirmation de l'autorité dans le cadre allégorique, mais poursuivi par des méthodes diverses. De manière intéressante, on observe une évolution de la posture endossée par Christine de Pizan dans ce deuxième temps fort de la défense qu'elle livre de la cause féminine. Elle reprend certes les figures allégoriques des Trois Vertus, mais paraît en diminuer l'importance. Le rapport dialogique essentiel dans *Le Livre de la Cité des Dames* est limité au premier chapitre ou presque, et elle brouille le trio formé par Raison, Droiture et Justice par l'intervention d'autres voix telles que celle de Divine Informacion ou de Prudence Mondaine. Ainsi, la propre voix de Christine de Pizan gagne en force. Elle semble souvent transparaître au gré de formules employées à la première personne du singulier¹⁷, mais aussi des exemples choisis, plus concrets et pratiques et qui font la belle part aux figures contemporaines ou, du moins, proches dans le temps de Christine de Pizan qui aime à fonder ses arguments sur sa propre expérience¹⁸. D'ailleurs, elle ne se présente plus comme une fille

16 Christine de Pizan, *Le Livre des Trois Vertus*, éd. É. Hicks et C. C. Williard, Paris, Champion, 1989, I, 1, l. 27-50.

17 Andrea Tarnowski explore notamment le rapport complexe qu'entretient Christine de Pizan à la première personne du singulier, en particulier dans *Le Livre des Trois Vertus* où le passage de la célèbre signature de Christine de Pizan varie du « moy » au « je » comme pour mieux souligner la prise d'autorité de Christine dans ce traité : A. Tarnowski, « Autobiography and advice in *Le Livre des Trois Vertus* », dans *Une femme de lettres au Moyen Âge. Études autour de Christine de Pizan*, dir. L. Dulac et B. Ribémont, Orléans, Paradigme, 1995, p. 151-160, ici p. 156. Nous pouvons également souligner toute l'ironie de cette démarche, qui était aussi celle de la Vieille du *Roman de la Rose*, pourtant critiquée par Christine de Pizan. Voir, pour rappel, l'insistance que le personnage de Jean de Meun mettait sur cette question dans le chapitre dédié à Faux Semblant : p. 320.

18 Karen Pratt a notamment souligné cette dynamique de construction particulière de l'argumentation proposée dans *Le Livre des Trois Vertus* : K. Pratt, « The Context of Christine's *Livre des trois vertus* : Exploiting and Rewriting Tradition », dans *Contexts and*

d'études inspirée par la voix des Trois Vertus, mais épuisée des efforts, et des succès, déjà accomplis. Surtout, on ne trouve nul exemple éclatant au gré d'un catalogue de femmes exceptionnelles dans *Le Livre des Trois Vertus*. On paraît passer ici de la théorie à la pratique – ou de l'utopie au monde réel¹⁹ – dans ce manuel de comportement, qui s'inscrit ainsi dans la lignée des miroirs aux dames. L'importance conférée à la réaction au *Roman de la Rose* pousse à considérer celle accordée plus largement au contexte dans lequel Christine de Pizan construit son ouvrage. Il nous semblait donc intéressant de l'approcher de plus près pour cerner toute l'originalité des ambitions du *Livre des Trois Vertus*. Nous reviendrons pour cela aux racines du projet de ce manuel de comportement, à la tradition du miroir aux dames et aux objectifs que se pose Christine de Pizan dans sa rédaction et dans la défense de la cause féminine. Nous pourrions ainsi offrir un meilleur aperçu de la place que viennent y prendre les enjeux de manipulations émotionnelles.

Apparu déjà à l'époque carolingienne, le genre des miroirs se développe en parallèle des évolutions sociales et connaît un succès tout particulier au XIV^e siècle, époque marquée par de grandes mutations, par un contexte politique trouble et par son goût, dans ce contexte, pour la littérature didactique pour sa portée et son influence potentielles sur les dirigeants. Le célèbre *De regimine principum* de Gilles de Rome s'inscrivait déjà dans cette dynamique, puisqu'il résulte de la commande de Philippe le Hardi pour l'instruction de son fils, le futur Philippe le Bel. Mais le genre des miroirs se diffuse aussi plus largement, et notamment vers un public féminin. Respectant en ceci les usages de la prédication et la tradition du *sermo ad status*, cette littérature didactique a le souci de s'adapter à son auditoire, selon les classes sociales ou les genres envisagés²⁰. Les premiers signes de ce mouvement de réflexion dédié à la situation des

Continuities. Proceedings of the IVth International Colloquium on Christine de Pizan (Glasgow 21-27 July 2000), published in honour of Liliane Dulac, dir. A. J. Kennedy, R. Brown-Grant, J. C. Laidlaw et C. M. Müller, Glasgow, University of Glasgow Press, 2002, t. 3, p. 671-684, ici p. 675.

19 R. L. Krueger, « Christine's Anxious Lessons : Gender, Morality, and the Social Order from the *Enseignemens* to the *Avison* », dans *Christine de Pizan and the Categories of Difference*, dir. M. Desmond, Londres, University of Minnesota Press, 1998, p. 16-40, ici p. 27.

20 Nous avons pu, pour toute cette présentation de la tradition didactique à l'intention des femmes, bénéficier des analyses de Marie-Thérèse Lorcin notamment : M.-T. Lorcin, « Le *Livre des Trois Vertus* et le *sermo ad status* », dans *Une femme de lettres au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 139-149.

femmes apparaissent assez tôt avec le traité de Robert de Blois, *Le chastoiement des dames*, au tout début du XIII^e siècle, ou ensuite celui, célèbre, des *Enseignements de saint Louis à sa fille*, datant des années 1267-1268. C'est aux XIV^e et XV^e siècles que cette tradition nouvelle des miroirs aux dames prend son essor, avec le *Livre du chevalier de la tour Landry pour l'enseignement de ses filles*, aux alentours de 1371-1372, le *Livre de la vertu du saint sacrement de mariage et du réconfort des dames mariées*, rédigé par Philippe de Mézières entre 1385 et 1389, ou le *Mesnagier de Paris*, daté de 1394. Ces quelques titres illustrent d'emblée les dynamiques essentielles de ces traités : les conseils dispensés aux femmes leur sont adressés par leur père ou leur époux, dans le cas du *Mesnagier de Paris* par exemple, selon divers statuts sociaux ainsi considérés, de la plus petite noblesse dans le cas du chevalier de la Tour Landry ou de la bourgeoisie même dans le *Mesnagier de Paris*. Cette littérature se fait donc porte-parole de réalités nouvelles, mais demeure tributaire de la parole masculine à l'origine des conseils voire des prescriptions consignés. Tel est peut-être le point de départ de Christine de Pizan dans son *Livre des Trois Vertus*, un manuel de comportement qui porte l'influence des autres miroirs aux dames, à l'importante nuance près qu'il est cette fois l'œuvre d'une femme. Le traité témoigne également de l'investissement politique de Christine de Pizan, induit d'emblée par sa dédicace à Marguerite de Bourgogne, fille de Jean sans Peur tout juste mariée au dauphin de France, Louis de Guyenne, le 31 août 1404, soit juste avant la parution, en 1405, du *Livre des Trois Vertus*. Âgée de 11 ans, la jeune princesse est déjà la veuve fiancée du prédécesseur de son époux, Charles de France, mort en 1401 et se trouvera également veuve de Louis en 1415, avant même qu'il n'accède au trône. Cette union se conçoit néanmoins comme un grand succès, triomphe de la politique matrimoniale de Philippe le Hardi. *Le Livre des Trois Vertus* pourrait d'ailleurs avoir été commandé par Jean sans Peur pour l'instruction de sa fille, pour l'aider à prendre place dans la cour de France dominée par la reine Isabeau de Bavière à la réputation fort douteuse²¹. Dans la logique didactique des miroirs aux

21 Christine de Pizan reçoit en effet du duc paiement pour son *Livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V*, ainsi que pour un autre livre, qui n'est pas nommé et qui pourrait donc être notre traité. Il peut également plus simplement s'agir pour Christine de Pizan, alors en pleine réflexion sur le statut des femmes, d'une occasion de proposer un livre sur l'éducation féminine au moment de ce mariage, mais l'on peut noter dans tous les

dames, Christine de Pizan propose toute une série de conseils pratiques à l'intention des femmes, de la jeune Marguerite en premier lieu. Elle fait néanmoins preuve d'une grande originalité dans son propre traité, en insistant sur la visée mondaine de ses conseils, loin de la seule sphère religieuse à laquelle les femmes restent souvent cantonnées. La figure de Prudence Mondaine vient illustrer cette transition de la théologie morale à une logique aristocratique fondée sur sa publicité incontournable. Plus originale encore est l'adresse voulue générale de ses conseils. Christine de Pizan ne se concentre pas seulement sur la situation des princesses et autres nobles, ou même sur celle des bourgeoises, comme cela est le cas du *Mesnagier de Paris*, mais sur celle de l'ensemble de la population féminine. Il s'agit sûrement d'un autre élément de cette dynamique conjointe au *Livre de la Cité des Dames* et au *Livre des Trois Vertus* qui visent l'instauration d'une véritable communauté féminine, en écho à la communauté des chrétiens fondée par saint Augustin dans sa *Cité de Dieu*, qui inspire bien sûr le projet de la cité des dames de Christine de Pizan. Les conseils sont ajustés selon les rangs et statuts de ses destinataires, ce qui rythme l'ensemble du traité, réparti en trois livres diversement adressés aux princesses et femmes de haute noblesse, aux femmes de petite noblesse, et enfin aux bourgeoises, marchandes, paysannes et autres travailleuses. Christine de Pizan peut de cette manière affirmer son souci d'adaptation, et de réalisme, des recommandations qu'elle y livre. Elle témoigne de sa volonté de transférer la morale aristocratique bien établie, propre aux grandes dames, à tous les autres états féminins. Mais la plus grande particularité de ce miroir aux dames réside bien sûr du côté de la posture résolument féminine de Christine de Pizan. *Le Livre des Trois Vertus* est un miroir aux dames par une dame, dans lequel elle insuffle ce souci de défense féminine doublé de critique de la tradition misogyne²². Elle y propose une défense active de la condition

cas que son *Charles V* tout autant que *Le Livre des Trois Vertus* furent salués par le duc de Bourgogne.

- 22 Lors des premières phases de sa réception moderne, il a néanmoins fait l'objet de dépréciations importantes, jugé rétrograde, du moins bien trop conservateur après les éclats du *Livre de la Cité des Dames* en terme de défense de la cause féminine. Il convient bien sûr de relativiser ces critiques en replaçant le traité dans son contexte historique. Aucun féminisme avant l'heure au sommaire du *Livre des Trois Vertus* : Christine de Pizan ne remet en cause ni l'ordre hiérarchique de la société médiévale ni la place qui y est accordée à la femme. Pour ce débat autour du féminisme si souvent prêté à Christine de Pizan,

féminine, dont elle revendique l'importance et le pouvoir. Telle est la nuance essentielle à souligner face aux autres miroirs aux dames, inscrits dans une logique coercitive dictée par une autorité masculine : Christine de Pizan ne vise pas la correction des dames, telle que la prévoyait le *Mesnagier de Paris* dans la perspective de préserver la paix et l'amour de leur époux, mais le bien et l'honneur des femmes, en soi. Elle le soutient dès le prologue même de son ouvrage. Sans jamais rompre de manière formelle avec la tradition didactique féminine, mais plutôt en jouant avec celle-ci, qu'elle reprend et re-module, Christine de Pizan propose surtout une nouvelle orientation du miroir aux dames. Elle souligne de manière presque obsessionnelle l'objectif qu'elle poursuit au gré de ses conseils, « généralement a toutes femmes », à savoir « l'accroissement du bien et honneur de toute femme, grande, moyenne et petite²³ ». Son insistance sur la corrélation entre accroissement de la vertu et accroissement de l'honneur des femmes révèle l'originalité de son ambition de redessiner les contours du miroir aux dames. Ce développement de l'honneur féminin s'inscrit cependant dans un art du gouvernement de soi tout à fait conforme à la tradition. Dans la continuité du *Livre de la Cité des Dames*, Christine de Pizan valorise les préceptes de charité, de chasteté, d'humilité qui régissent la condition féminine. De manière intéressante, si les vertus préconisées sont tout à fait attendues, Christine de Pizan fonde ses enseignements sur une base toute nouvelle, qui reconnaît le pouvoir rationnel des femmes. Elle refuse la considération de la femme comme réceptacle passif des savoirs qui lui sont dispensés. Cette infériorité intellectuelle sous-tend l'infériorité plus générale et la soumission de la femme à l'homme, comme le révèle Henri de Gauchy dans sa traduction de *De Regimine Principum* : « li hons doit estre sires a la femme por cen que il doit avoir par nature plus de sens et de reson en lui que en la femme²⁴ ». Christine de Pizan, au contraire, souligne la qualité rationnelle des femmes, qu'elle inscrit au cœur de son projet dont elle exacerbe ainsi la portée didactique :

voir surtout : R. Brown-Grant, *op. cit.* et R. L. Krueger, « Towards Feminism : Christine de Pizan, Female Advocacy, and Women's Textual Communities in the Late Middle Ages and Beyond », dans *The Oxford Handbook of Women and Gender in medieval Europe*, dir. J. M. Bennett et R. Mazo Karras, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 590-606.

23 Christine de Pizan, *Le Livre des Trois Vertus*, *op. cit.*, prologue, l. 16-23.

24 *Li livres du gouvernement des rois : a XIIIth century French version of Egidio Colonna's treatise de Regimine principum*, éd. S. P. Molenaer, Londres, MacMillan & Co., 1899, p. 167-168.

De par nous trois suers, filles de Dieu, nommees Raison, Droiciture et Justice, a toutes princepces, c'est assavoir empereris, roynes, ducheces, et haultes dames regnans en dominacion sur la terre crestienne, et generaument a toutes femmes, salut et dilection. Savoir faisons que comme amour charitable nous contraigne a desirer le bien et accroissement de l'onneur et prosperité de l'université des femmes et a vouloir le decheement et destruction de toutes les choses qui y pourroyent empeschier, sommes meues a vous declairier et dire paroles de doctrine. Venez doncques toutes a l'escole de Sapience, dames eslevees es haulx estaz, et n'aiez honte pour voz grandeurs de vous humilier et descendre a seoir bas pour ouïr noz leçons, car selon la parole de Dieu, qui se humiliera sera exaucié²⁵.

L'adresse introductive des Trois Vertus révèle cette dynamique pédagogique. Elle dessine une communauté féminine fondée sur le savoir, comme semble l'indiquer, outre la densité lexicale à ce sujet, la polysémie du terme *université*, qui désigne d'abord la communauté avant l'institution d'enseignement supérieur²⁶. L'éloge du savoir et la volonté de le partager à l'ensemble des femmes irriguent *Le Livre des Trois Vertus* qui doit sûrement à cette intention le caractère très pratique des conseils dispensés tout au long du traité. Au contraire des autres miroirs aux dames, Christine de Pizan ne cultive pas les exemples édifiants, mais choisit plutôt des conseils simples et précis, voire très pragmatiques. Sa volonté d'opposition à la pensée misogyne quant au pouvoir rationnel des femmes la conduit à réorienter ce que l'on pourrait définir comme relevant de la nature féminine. Elle décale ce faisant la conception médicale de la femme biologiquement, pourrions-nous dire, inférieure à l'homme. Christine de Pizan profite au contraire de cette dimension naturelle pour valoriser les qualités voire le pouvoir féminins. Elle justifie dans ce sens l'intervention de la dame dans l'éducation de ses enfants :

Le tiers enseignement de Prudence a la princepce est que se elle a enfans de se prendre garde diligemment de eulx et de leur gouvernement ; aux filz nonobstant qu'il apertiengne au pere de leur querir maistre et baillier telz gouverneurs qui soient bons et convenables, toutevoyes la dame, qui n'a mie tant de charges de diverses choses, et aussi nature de mere est communement plus encline au regart de ses enfans, doit moult avisier a tout ce qui lui apertient, et plus ad ce qui touche discipline de meurs et d'enseignemens que au gouvernement du corps²⁷.

25 Christine de Pizan, *Le Livre des Trois Vertus*, *op. cit.*, I, 2, l. 1-17.

26 *Dictionnaire du Moyen Français*, version en ligne consultée le 26 mai 2019.

27 Christine de Pizan, *Le Livre des Trois Vertus*, *op. cit.*, I, 15, l. 5-13.

Nous nous trouvons ici au cœur des enseignements dispensés par la voix de Prudence Mondaine qui concentre les conseils pratiques de comportement en société, envers l'époux, la belle-famille, les enfants, et même les ennemis de la dame, nous aurons l'occasion d'y revenir. Dans une posture argumentative fréquente au sein du *Livre des Trois Vertus* fonctionnant sur une base adversative, Christine de Pizan reconnaît tout d'abord la responsabilité du mari et du maître, mais pour mieux insister sur celle que doit aussi prendre la dame. Elle met en lumière pour ce faire la disponibilité de la dame, mais aussi ses dispositions naturelles, qu'elle fonde sur l'idée commune, unanime en la matière, de l'attention pour les enfants. Le recours au savoir commun témoigne d'une tendance générale, mais aussi très forte dans la portée des arguments, et permet de construire ce rôle féminin de mère, soucieuse non seulement de la santé physique de son enfant, mais aussi de sa discipline morale. La révision de la nature de la femme ouvre ainsi la voie au développement d'un véritable pouvoir de la mère d'influer sur l'éducation de son fils. C'est plus encore le cas au chapitre de ce même premier livre destiné aux princesses et hautes dames, qui envisage l'attitude à adopter en cas de conflit entre l'époux et ses sujets. Rebondissant sur la théorie humorale qui porte cette distinction entre hommes et femmes sur une base naturelle, Christine défend une forme de pouvoir plus exceptionnelle encore que celui de la mère :

Par tele voye et par telz parolles ou semblables, la bonne princepce sera tousjours moyenne de paix a son pouoir, si comme estoit jadis la bonne royne Blanche, mere de Saint Louys, qui en ceste maniere se penoit tousjours de mettre accord entre le roy et les seigneurs, si comme elle fist du comte de Champaigne et d'aultres, laquelle chose est le droit office de sage et bonne royne et princepce d'estre moyenne de paix et de concorde, et de traveillier que guerre soit eschivee pour les inconvenients qui avenir en peuvent. Et ad ce doivent aviser principaulment les dames, car les hommes sont par nature plus courageux et plus chaulx, et le grant desir que ilz ont d'eulx vengier ne leur laisse aviser les perilz ne les maulx qui avenir en peuvent. Mais nature de femme est plus paoureuse et aussi de plus douce condicion, et pour ce, se elle veult et elle est saige, estre puet le meilleur moyen a pacifier l'omme, qui soit. Et ad ce propos dist Salemon es *Proverbes*, ou .xxv^e. chapitre : Douceur et humilité assouagist le prince et la langue mole (c'est-a-dire la douce parole) flechist et brise sa durté, tout ainsi comme l'eaue par sa moisteur et froidure estaint la chaleur du feu²⁸.

28 *Ibid.*, I, 9, l. 47-66.

À la suite de la réflexion qu'elle menait au chapitre précédent sur le développement des vertus indispensables à la bonne princesse, Christine de Pizan concentre ses recommandations sur le rôle d'intermédiaire et surtout de pacificatrice, directement greffé à la vertu, centrale, de charité. Sa construction en elle-même relève de la volonté argumentative du propos, et la conclusion qu'elle y apporte sert mieux encore la défense proposée d'une qualité érigée comme essentielle, mais aussi naturelle justement. Le pouvoir de la dame comme médiatrice de paix prend d'ailleurs ici un caractère formel par sa portée permanente. Repris de la *Cité des Dames*, l'exemple de la reine Blanche de Castille conforte l'importance conférée à ce modèle de comportement atypique²⁹. Le lien qui s'opère avec le projet de *La Cité des Dames*, celui d'établir une communauté de femmes de grande qualité, renforce ce pouvoir pour le moins original. Il s'intègre ainsi dans la défense que mène Christine de Pizan du pouvoir pacificateur de la princesse, valorisé comme relevant du *droit office*, c'est-à-dire du juste devoir, de la sagesse et de la bonté de la dame. Le doublet synonymique *paix et concorde* souligne l'objectif visé, d'éviter la guerre et les inconvénients qu'elle occasionne. Christine de Pizan et ses contemporains ne les connaissent que trop bien dans le cadre de la longue et sanglante guerre de Cent Ans et des conflits intestins qui marquent le royaume de France. La concentration sur la communauté féminine s'explique évidemment par le contexte d'énonciation de ce conseil, dans un miroir aux dames. Mais Christine de Pizan justifie aussi l'orientation féminine de ce pouvoir en regard de la théorie galénique des humeurs. Élaboré par le physicien grec du II^e siècle, Galien, le modèle humoral sert en grande partie de socle à la médecine médiévale qui conçoit la santé comme le résultat d'un équilibre entre quatre humeurs. L'être humain s'y envisage selon divers tempéraments, qui éclairent une distinction entre hommes, considérés comme chauds et secs, et femmes, vues comme froides et humides. C'est donc à une tradition bien établie que Christine de Pizan fait écho pour légitimer le pouvoir pacificateur de la femme, naturellement disposée à la douceur, à la paix, mais aussi, ce faisant, à l'insuffler aux hommes. À ce niveau aussi, *Le Livre des Trois Vertus* joue

29 Elle y louait la souveraine pour son intervention favorable auprès du comte Thibaut de Champagne, à l'origine d'un projet de rébellion fomenté par une ligue de grands vassaux opposés au sacre du futur Louis IX, mais qui, par l'influence de la reine, se ravise et rallie le camp du jeune roi. Christine de Pizan, *Le Livre de la Cité des Dames*, *op. cit.*, II, 65.

d'un mélange de respect des traditions en place et d'infimes décalages permettant l'innovation, en l'occurrence celle d'un pouvoir féminin. Cette dynamique de légitimation du pouvoir qu'elle accorde aux femmes se poursuit avec la référence qu'elle propose aux *Proverbes* de Salomon, autorité incontournable de la sagesse médiévale, pour le construire en association aux qualités féminines de la douceur et de l'humilité. La comparaison qui clôt ce passage recourt encore à l'univers naturel déjà convoqué par la référence galénique pour asseoir le pouvoir de l'eau, de l'humide, de la femme donc, sur la chaleur du feu, ou celle de l'homme. Ainsi, le pouvoir accordé de manière exceptionnelle aux femmes se fonde dans la naturalité même de la distinction des genres au Moyen Âge, sur des autorités et des modèles irréprochables, sur une tradition bien établie, tout en s'en distançant résolument pour reconnaître un rôle à part entière des femmes, bien éloigné de ceux qui leur sont en général attribués. La reconsidération de la nature féminine sous-tend une défense plus globale des qualités féminines fondées sur la rationalité et la capacité des femmes également pour intervenir sur la scène sociale. De manière assez logique, la valorisation de la gent féminine s'accompagne de prescriptions plus fermes encore quant au comportement à adopter pour la garantir. Il s'agit là d'un mouvement similaire à celui qui a marqué l'acceptation de l'instance affective, louée à condition qu'elle fasse l'objet d'un contrôle strict³⁰. Dans une application parfaite des codes du miroir aux princes tel que le présente en particulier Gilles de Rome, l'exercice d'une forme de gouvernement – dans l'éducation des enfants, dans les relations avec l'époux et plus largement –, implique avant tout le gouvernement de soi. Les leçons de Prudence Mondaine en offrent une illustration éclatante : la vertu que Christine de Pizan souhaite voir développée chez les femmes doit se travailler. On note une insistance sur la dimension d'efforts à fournir – cultivée tout au long du traité –, mais aussi la diversité des recommandations pour y parvenir. Ainsi, le chapitre que nous présentons consacré aux vertus générales que la dame doit cultiver évoque aussi bien l'humilité, que la patience ou la charité, quand elle ne se conjugue pas en médiation pacificatrice. Ces efforts de contrôle portent, sans grande surprise, sur l'instance

30 Pour rappel, voir l'exposé que nous en faisons dans notre présentation des logiques d'appréciation de l'instance émotionnelle et de son principe de *garde* : p. 102 par exemple.

émotionnelle et ses manifestations, scrutées pour la révélation qu'elles peuvent en induire. Elles trouvent une place essentielle dans ce manuel de comportement féminin atypique, détaché des ambitions habituelles de ces traités fondés sur les qualités intérieures des femmes exclues, ou presque, de la sphère sociale. Christine de Pizan ne fonde pas ses conseils dans une perspective intime, centrée sur la vertu religieuse des dames, telle qu'elle s'illustre dans la plupart des autres miroirs aux dames, mais plutôt dans une logique sociétale. Elle l'affirme dès le chapitre dédié aux deux voies de vie sainte présentées par les Trois Vertus, contemplative et active. Christine de Pizan y reconnaît bien sûr la plus grande qualité de la voie contemplative, mais défend surtout la voie active et y dessine un juste milieu, qui porte l'ensemble de ses recommandations³¹. Elles se trouvent animées par cet appel incessant à la mesure, en accord avec la tradition attestée des codes émotionnels. La concentration sur la sphère sociale singularise plus encore le traité, dédié au bien féminin en soi, construit sur les qualités rationnelles et sur l'accès qu'elles offrent aux interventions sociales des femmes. L'importance accordée aux conseils de Prudence Mondaine joue de cette dynamique particulière, qui nous semblait justifier ce chapitre spécifique de nos analyses, plus encore car ils concentrent la plupart des conseils qui touchent aux jeux émotionnels. En-dehors de toute considération uniquement amoureuse ou religieuse, même si nous verrons qu'elles restent prégnantes dans la mise en place des manipulations émotionnelles, Christine de Pizan construit un nouveau mode de jeu des émotions, dans cet univers à portée politique conjugué au féminin.

Ce parcours parmi quelques-unes des dynamiques centrales du *Livre des Trois Vertus* nous permet en effet d'envisager l'une des plus particulières, mais fondamentales, de celles-ci, celle d'un règne des apparences. La prise en compte des constructions stylistiques, de l'originalité de la posture de Christine de Pizan mêlée au sens très traditionnel qu'elle maintient dans ses argumentations, du rapport qu'elle entretient au genre du miroir et à la notion de gouvernement nous permet d'éclairer la suite de notre propos. Nous souhaiterions nous concentrer, dans le cadre du jeu émotionnel qui fait l'objet de notre analyse, sur les particularités des lignes comportementales dictées par Christine de Pizan. La défense

31 Christine de Pizan, *Le Livre des Trois Vertus*, *op. cit.*, I, 6-7.

de la cause féminine inscrite à la fois en écho et en décalage avec la tradition promeut de manière presque obsessionnelle la sphère visible des conseils donnés. À de très nombreuses reprises est mise en lumière et revendiquée « cette universelle nécessité du paraître³² » qui imprègne la société, et qui s'impose plus encore pour les femmes. C'est dans ce contexte que s'envisage la maîtrise émotionnelle des dames, dans une logique d'emblée ludique, manipulatrice en tout cas. Ce dernier volet de nos analyses nous invite ainsi à renouer avec l'idéal de *garde* inscrit dans une dynamique de tempérance cruciale dans l'éthique médiévale, plus encore dans la sphère publique. Christine de Pizan en exacerbe la portée pour l'ensemble des femmes et vient ainsi remettre en exergue toute l'importance des apparences dans les injonctions de contrôle de soi. Cette concentration sur le *semblant* de la mesure émotionnelle ne peut échapper à l'héritage de Faux Semblant. Il paraît la renforcer, mais bien sûr aussi la nuancer. La défense qu'en fait Christine de Pizan se veut donc plus implacable, fondée autant sur la restauration que sur une orientation notable de l'idéal de concordance entre intérieur et extérieur. En cherchant à évacuer l'ambiguïté du *Roman de la Rose*, elle renoue avec la tension des semblants émotionnels. En promouvant la qualité des apparences comme reflet de l'intériorité, elle en vient à les favoriser sur les émotions qu'elles sont supposées signifier, voire à les en dissocier. De manière intéressante, ce décalage vient une fois de plus toucher aux émotions les plus fondamentales de la dévotion et de l'amour. Christine de Pizan fait preuve d'une conscience aigüe des limites de sa démarche et cherche donc à la légitimer au cœur de cette morale de l'intention à laquelle elle donne une force particulière en la conjuguant à ses objectifs de défense de la gent féminine projetée sur la scène sociale.

32 L. Dulac, « La gestuelle chez Christine de Pizan : quelques aperçus », dans « *Au champ des écritures* ». III^e colloque international sur Christine de Pizan (Lausanne, 18-22 juillet 1998), dir. É. Hicks, D. Gonzalez et P. Simon, Paris, Champion, 2000, p. 609-626, ici p. 619.

DU MAINTIEN DE SOI
AU MAINTIEN DES APPARENCES

L'idéal de *garde*, dont nous avons pu observer la prégnance dans toutes les dynamiques du jeu des émotions, se décline ainsi avant tout sur les apparences sous la plume de Christine de Pizan. Cette concentration s'observe en particulier dans les enseignements de Prudence Mondaine, révélateurs de l'orientation politique qui l'anime. S'ils cherchent à circonscrire l'ensemble des relations de la dame, des plus aux moins intimes, toutes sont investies en regard des enjeux de visibilité dont Prudence Mondaine les pare. Christine de Pizan n'en perd pas moins de vue la tradition des *feeling rules* médiévales dans son exposé des règles comportementales qu'elle livre aux femmes. Dans la ligne d'influence offerte par le genre du miroir, elle érige le juste milieu aristotélicien en valeur maîtresse de son traité. Les enseignements de Prudence Mondaine sont très propices au développement de cette éthique de la modération que nous y voyons se dessiner en accord avec les codes émotionnels bien établis au Moyen Âge. Mais déjà en amont, Christine de Pizan vante le « moyen », au gré de la justification que nous évoquons du choix à poser entre voie contemplative et voie active :

Si n'est point de doute que Dieu veult estre servi de gens de touz estas, et en chascun estat on se puet sauver qui veult. Et l'estat ne fait mie le dampnement, mais n'en savoir user sagement, c'est ce qui dampne la creature. Pour ce, en conclusion, je voy bien que puisque je ne me sens de tel force que puisse du tout en tout eslire et suivre l'une des deux susdictes voyes, je mettray peine a tout le moins de tenir le moyen, si comme saint Pol le conseille, et prendray de l'une et de l'autre vie selon ma possibilité le plus que je pourray³³.

Ce chapitre introductif dans le développement des conseils des Trois Vertus met déjà en lumière le rôle des circonstances, de l'application sage et de l'estimation conçue sur la raison qu'elle nécessite, et surtout le bienfondé du *moyen*. La référence à saint Paul est intéressante : Charity Cannon Willard évoque la Première Épître aux Corinthiens ou les Actes des Apôtres pour étayer cette allusion. Or, ces deux versets traitent moins

33 Christine de Pizan, *Le Livre des Trois Vertus*, *op. cit.*, I, 7, l. 67-75.

d'un éventuel juste milieu valorisé par saint Paul que de la voie de Dieu qu'il entend recommander : « *aemulamini autem charismata maiora et adhuc excellentiorem viam vobis demonstro* » (Première Épître aux Corinthiens XII, 31) et « *hic ergo coepit fiducialiter agere in synagoga quem cum audissent Priscilla et Aquila adsumpserunt eum et diligentius exposuerunt ei viam Dei* » (Actes des Apôtres, XVIII, 26). L'emphase commune sur la *via*, par excellence ou de Dieu, semble dicter le rapprochement entre ces deux passages proposé par l'éditrice dans son identification de la source de Christine de Pizan. Mais on observe un déplacement, dans la formulation qui rapproche la référence à saint Paul de la mention du *moyen*, d'une concentration sur la voie à suivre vers des considérations liées à la théorie du juste milieu mise en lumière. Cette association dénote de l'orientation de la théologie morale vers la sphère sociale animée par des impératifs aristocratiques de bienséance. Cet appel se présente, de manière remarquable, à la première personne du singulier, dans une prise en charge du discours par l'auteure directement. Dans une logique presque métonymique, émerge ainsi la philosophie de vie promue par la bonne princesse. Sainte Information la justifie elle-même et permet donc la mise en place de cet éloge de la mesure aristocratique dans le cadre chrétien. Christine de Pizan s'inscrit ainsi dans la tradition de bon nombre de manuels de comportement avant le sien, selon le modèle aristotélicien et les nuances déjà observées au gré du chapitre que nous avons dédié à cette vertu centrale de *garde*.

C'est au cœur des enseignements de Prudence Mondaine que l'appel au *moyen* est le plus explicite. Le nom même de cette cinquième figure allégorique atteste ce souci de réorientation de la théologie morale. La vertu de Prudence se décline ainsi avant tout dans l'univers social par sa qualification de Mondaine. La teneur de ses leçons se veut aussi significative de cette concentration sur les paramètres sociaux de la vie de la princesse. Dès leur introduction, la retenue est vantée et étendue à la retenue de tout excès. À l'issue d'un exposé très complet des raisons de valoriser la bonne renommée – révélateur dans la dynamique de favorisation de l'honneur féminin et de sa portée mondaine –, Prudence Mondaine insiste sur les vertus de chasteté, mais d'abord de « sobrece », de tempérance, de modération, de sobriété, de retenue et de discrétion donc, selon un sémantisme qui témoigne de l'importance de cette vertu au *Moyen Âge*³⁴. Prudence Mondaine insiste d'ailleurs sur la primauté

34 *Dictionnaire du Moyen Français*, version en ligne consultée le 27 mai 2019.

de la *sobrece* en même temps que sur la diversité de son champ d'action, dans une nouvelle insistance sur son étendue et sa richesse : « Ycelle sobrece, qui est la premiere, ne s'estendra pas seulement en boire ne en mengier, mais en toutes aultres choses esuelles elle pourra servir et restraindre et abaicier superfluitéz³⁵ ». La dimension émotionnelle n'est pas d'emblée incluse dans cette réflexion, mais elle envisage déjà les aspects sensuels, en lien avec la vertu de chasteté dont l'éloge suit directement. La modération s'applique ainsi au boire et au manger – selon la définition plus restrictive de la sobriété que l'on retrouve notamment chez Thomas d'Aquin selon l'autorité de l'Écclésiaste³⁶ –, mais aussi ensuite au sommeil, à la gestion financière, à la tenue, aux sens, à la parole, au rire, à la médisance et elle doit également intégrer l'enseignement que la princesse apporte à ses suivantes³⁷. Les précisions liées au rire, et plus largement aux mouvements du corps ou du visage sont remarquables. Elles s'intègrent en outre dans un nouveau volet de la présentation donnée de la vertu de modération, introduit par la voix ainsi dédoublée – comme pour exacerber l'importance de leur message – de Prudence Mondaine et de Sobrece : « Prudence et Sobrece apprendront a la dame a avoir parler ordonné et sage eloquence, non pas mignote mais rassise, coye et assez basse, a beaulz traiz, sans faire movemens des mains, du corps, ne grimaces du visage ; la gardera de trop rire, et non sans cause³⁸ ». L'accumulation des qualificatifs relatifs à la parole atteste l'importance accordée à cette question par Christine de Pizan. Les adjectifs *ordonné*, présenté dans un doublet révélateur avec *sage*, mais aussi *rassise*, *coye* et *basse* mettent en lumière les qualités de la bonne éloquence fondée sur l'ordre et la discrétion. Mais ce sont bien sûr les critères liés à la sphère corporelle qui nous intéressent surtout. Selon une association éclairante, la retenue et une certaine forme d'esthétique s'allient. Dans la portée sociale obsessionnelle qui façonne le manuel de comportement des Trois Vertus, la bienséance fondamentale dans le principe de *garde* gagne en importance pour composer une éthique devenue esthétique. Dans cette logique, l'extériorisation qu'implique le

35 Christine de Pizan, *Le Livre des Trois Vertus*, op. cit., I, 11, l. 61-64.

36 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Paris/Tournai/Rome, Desclée et Cie, 1949, 1^{ae}-2^{ae}, q. 149.

37 Christine de Pizan, *Le Livre des Trois Vertus*, op. cit., I, 11, l. 64-128.

38 *Ibid.*, I, 11, l. 106-110.

corps est grandement investie. La place qu'y prennent les gestes comme signes de l'intériorité se conçoit de manière évidente dans le contexte social qui y est dépeint avec tant de minutie. Liliane Dulac met en exergue les enjeux de la problématique gestuelle dans l'univers :

En effet dans la vie sociale, le geste naturel est dangereux : il dénonce et trahit ce qu'il faut dissimuler. D'autre part ce signe tend à devenir conventionnel, puisqu'on peut le répertorier et le codifier (c'est le rôle de la physiognomonie), et il se prête au mensonge, puisqu'on peut l'imiter et l'exagérer. L'essentiel de la comédie humaine réside dans ces variations infinies³⁹.

Leur pouvoir de révélation les pose au cœur de l'attention dans les manuels de comportement et dans celui de Christine de Pizan en particulier. Davantage que dans tout autre miroir aux dames, l'apprentissage des signes équivalait à l'apprentissage moral en soi⁴⁰, les leçons de Prudence Mondaine sont explicites de cette tendance. Une rupture s'opère dans la naturalité supposée du geste, selon une dynamique que nous avons déjà pu mettre en lumière dans la manifestation émotionnelle. Pour le risque de trahison qu'il induit, le geste doit être maîtrisé, voire simulé. La concentration que Prudence Mondaine présente sur les données extérieures de la maîtrise de soi qu'implique l'exercice de la *sobrece* est révélatrice de cette compréhension de l'idéal de *garde* fondé sur les apparences. La suite de sa présentation va dans le même sens : « Ceste dicte Sobrece se demonstrera en tous les sens de la dame aussi bien que es fais et habiz par dehors⁴¹ ». Un lien semble se tisser entre les sens, le sens moral, le jugement ou l'avis, mais aussi et avant tout bien sûr les instincts sensuels⁴², et les faits et habits, qui relèvent de la visibilité desdits sens, plus encore avec la précision *par dehors*. On perçoit ainsi déjà la logique dans laquelle se construisent les enseignements de Prudence Mondaine. Les *sens*, et les émotions qu'ils impliquent, doivent faire l'objet d'un contrôle strict centré sur les apparences qui peuvent en être livrées. Émerge un code de conduite fondé sur l'apparence, valorisée en considération de la scène sociale sur laquelle la dame évolue, davantage que sur des qualités envisagées dans l'absolu.

39 L. Dulac, *op. cit.*, p. 612.

40 *Ibid.*, p. 619.

41 Christine de Pizan, *Le Livre des Trois Vertus*, *op. cit.*, I, 11, l. 90-91.

42 *Dictionnaire du Moyen Français*, version en ligne consultée le 27 mai 2019.

De manière peut-être paradoxale mais d'autant plus pertinente, les premiers signes de cette concentration sur les paramètres extérieurs du comportement à adopter sont suivis d'une défense rigoureuse de la vertu de vérité. Dans la logique d'insistance sur l'ordre impératif de la parole pour assurer la bienséance et donc la renommée de la dame, émerge la question du mensonge :

Avec ceste Sobrece corrigera tellement et ordonnera la bouche et le parler de la dame que elle la gardera principalement de trop parler, qui est moult messeant chose a haulte dame, voire a toute femme de value ; luy fera haïr de tout son cuer le vice de mençonge et amer verité, laquelle sera tant acoustumeement en sa bouche que on croira ce que elle dira, et y adjoustera l'en foy comme a celle que on n'ourra jamais mentir, laquelle dicte vertu de verité affiert plus en bouche de princes et de princepces que autre gent pour ce que il apertient que on les croye ; luy deffendra que elle ne dye parole, par especial en lieu ou elle puist estre pesee ou raportee que elle n'ait avant bien examinee⁴³.

Selon un élargissement de point de vue fréquent quand il s'agit d'une qualité considérée comme primordiale, il n'est plus seulement question de la princesse à laquelle Prudence Mondaine adresse ses conseils, mais même de *toute femme de value* ou encore des *princes* aussi concernés par cet appel à la *vertu de verité*. L'emphase mise sur le goût dont doit témoigner la dame pour la vérité dans sa bouche avant tout semblerait presque annoncer le fossé qui va s'immiscer entre données extérieures et sincérité à proprement parler. Nous verrons que ce culte de la vérité présente des limites une fois confronté à celui des apparences à maintenir sur la scène sociale. D'ailleurs, la vérité est envisagée de manière déjà révélatrice des manipulations auxquelles Christine de Pizan procèdera autour de cette notion : c'est la réputation de la dame qui est posée au cœur de ce conseil. Plus encore, elle se conçoit selon le *lieu* dans lequel elle peut être jugée, sur la scène sociale donc. La concentration sur la *bouche* en particulier comme voie d'expression de la vérité participe de cette orientation sociale de la vertu de vérité comprise dans la crainte de la médisance. La fin du passage en est significative, autant que des dérives qu'elle peut occasionner. L'inscription sociale de la vérité vient impliquer un impératif de bienséance : il *affiert*, il convient et est nécessaire⁴⁴, que

⁴³ Christine de Pizan, *Le Livre des Trois Vertus*, *op. cit.*, I, 11, l. 94-105.

⁴⁴ *Dictionnaire du Moyen Français*, version en ligne consultée le 27 mai 2019.

les princes et princesses la cultivent. Il illustre la collusion des enjeux de maîtrise et de sincérité que Christine de Pizan paraît tenter de recombinaison après la rupture opérée par Faux Semblant dans l'un au nom de l'autre. Pareille construction de l'éloge de la vérité semble en effet se prémunir des dérives qu'elle pourrait connaître et des critiques qu'elle pourrait occasionner, avec le spectre du faux moine de Jean de Meun inscrit en toile de fond. La précision finale liée à la réflexion que doit mener la princesse avant de rompre les codes de vérité témoigne encore du pouvoir rationnel qui lui est reconnu, qui lui permet d'évaluer les dangers qu'elle encourt. Au-delà de ces nuances qui semblent déjà annoncer le traitement ambigu réservé à la vérité, une logique d'opposition transparaît, selon une stratégie discursive fréquente dans *Le Livre des Trois Vertus*, entre mensonge à haïr et vérité à aimer, aux définitions rendues ainsi bien plus strictes qu'elles ne le seront ensuite.

Ce passage le sous-entend déjà, la vertu de vérité se confronte dans le *Livre des Trois Vertus* à l'idéal de mesure centré sur l'aspect extérieur de la dame. Cette tension apparaît même dans un chapitre révélateur de son importance, celui dédié aux dames de religion en clôture du deuxième livre :

La .v^e. vertu qui a religieuse apertient est sollicitude ou diligence, et pour mieulx declairier que elle leur soit convenable, sans que nous querions autres preuves de ceste vertu, dist saint Jerome, *Sur le psaultier* : Vainc, dist il, et suppedite nature par vertueuse diligence, afin que les haulz biens ne te soient empechiéz, – c'est que tu faces tant que tu maistrises meismes sommeil corporel et tous tes sens, lesquelles choses tu puez faire par diligence ; car meismes nature puet estre maistresse[e] et domptee par celle vertu, c'est a dire par grant cure de vouloir atteindre a gouverner selon l'esperit son propre corps, lesquelles choses sont necessaires a bonne religieuse⁴⁵.

En-dehors de toute considération sociale induite par les enseignements de Prudence Mondaine, on retrouve cet idéal de mesure. De manière d'autant plus exceptionnelle, il n'est pas même question de la bonne dame, mais de la bonne religieuse, une déclinaison unique au sein du *Livre des Trois Vertus* qui vise une adresse générale à la gent féminine. Surtout, nous l'avons évoqué, il considère plus volontiers ses ressorts sociaux que spirituels. Pareille inscription de la vertu de maîtrise de soi

45 Christine de Pizan, *Le Livre des Trois Vertus*, op. cit., II, 13, l. 87-97.

parmi celles de la dame religieuse en révèle mieux encore l'importance, qui renoue avec la tradition de la théologie morale. Christine de Pizan valorise tour à tour les vertus d'obéissance, d'humilité, de sobriété, de patience, de sollicitude, de chasteté, de concorde et de bienveillance⁴⁶, selon une présentation ordonnée adoptée tout au long des deuxième et troisième livres dans une volonté de clarté et d'adaptation évidente. La sollicitude, c'est-à-dire le soin apporté ou la préoccupation⁴⁷, se dédouble avec la diligence qui vient en souligner la dimension zélée et l'importance en termes d'efforts à fournir⁴⁸, une autre obsession du *Livre des Trois Vertus*. Mais la diligence s'oriente aussi au gré de l'appui proposé sur *Le psautier* de saint Jérôme pour la légitimer. Elle se concentre sur le soin spécifique de vaincre la nature à laquelle sont associés les sens. Le gouvernement du corps se conçoit dans la force de cette vertu et de l'esprit. Christine de Pizan repense ainsi le lien entre corps et esprit et réaffirme la dimension cognitive essentielle dans le processus de contrôle du corps. Cette présentation spécifique de la vertu de sollicitude témoigne de l'importance accordée au maintien du corps, selon une tendance déjà connue bien sûr, mais dans une plus grande mesure encore peut-être. La volonté généralisante du manuel de comportement qu'offre Christine de Pizan à l'ensemble de la communauté féminine induit une application absolue de l'idéal de *garde*, déclinée dans sa dynamique extérieure de préservation de l'honneur pour toutes les femmes.

L'enjeu que représente l'honneur féminin au cœur des prescriptions de maintien de soi et des apparences en particulier trouve ainsi un écho intéressant dans les recommandations destinées aux femmes de religion. Mais il se veut surtout essentiel sur la scène publique envisagée dans les enseignements de Prudence Mondaine que nous aimerions analyser de manière plus globale et précise. À l'issue de son exposé introductif, elle organise ses enseignements en sept volets, selon les publics qui y sont visés. Elle commence bien sûr par la relation au mari, centrale dans tous les manuels de comportement féminin. *Le Mesnagier de Paris* l'illustre bien, puisqu'il y dédie cinq des neuf articles de sa première distinction, qui occupent ainsi sa plus grande partie⁴⁹. Christine de Pizan se détache

46 *Ibid.*, II, 13, l. 23-27.

47 *Dictionnaire du Moyen Français*, version en ligne consultée le 28 mai 2019.

48 *Dictionnaire du Moyen Français*, version en ligne consultée le 28 mai 2019.

49 *Le Mesnagier de Paris*, éd. et trad. K. Veltschi, Paris, Le Livre de Poche, 1994, I, 3-8.

néanmoins déjà de la tradition en la matière en soulignant davantage les qualités de la dame qui prend soin de son mari, de son âme, de son corps et de ses relations que celle d'obéissance, la plus vantée dans *Le Mesnagier de Paris*. Réapparaît ainsi la possibilité pour la dame d'agir à proprement parler, selon le pouvoir rationnel que lui accorde et même lui défend Christine de Pizan. Elle insiste aussi beaucoup sur l'amour que doit porter la dame à son époux. Il s'agit d'une revendication cruciale de Christine de Pizan, animée par la foi qu'elle porte dans l'affection et le bonheur conjugal. Elle démontre ce faisant l'importance qu'elle confère à l'investissement émotionnel des relations humaines. Mais de manière intéressante, cet appel à l'amour se consacre avant tout à sa visibilité. L'amour doit d'abord se manifester dans l'agrément qu'offre la dame à son mari et dans le plaisir qu'elle doit lui témoigner de sa compagnie : « le verra le plus sovent que elle pourra, et du veoir sera tres joyeuse⁵⁰ ». Il est intéressant que les émotions soient d'emblée incluses dans la relation conjugale ainsi dépeinte. Mais Christine de Pizan va rapidement plus loin dans son insistance sur l'apparence qui doit surtout en être donnée :

Et quant elle sera vers lui, dira a son pouoir toutes choses qui plaire lui pourront, et a joyeux visage se contendra. Mais pour ce que aucunes nous pourroient par aventure ycy respondre que nous comptons sans rabatre – c'est assavoir que nous disons a toutes fins que les dames doivent tant amer leurs seigneurs et en monstrier les signes, mais nous ne parlons mie se tous desservent vers leurs femmes que on leur doye ainsi faire, pour ce que on scet bien que il en est de telz qui se portent vers elles tres felonnesment et sans signe de nulle amour, ou bien petite – si respondons a ycelles que nostre doctrine en ceste presente oeuvre ne s'adrece pas aux hommes, quoy que il fust besoing a tout plein que bien fussent endoctriné⁵¹.

L'objectif de plaire au mari est plus explicite dans l'introduction de ce passage, tout comme la donnée physique de l'émotion. Davantage qu'être joyeuse, la dame doit *se contenir a joyeux visage*. L'idée de limitation que véhicule le sémantisme du verbe *contenir* renforce la dimension de comportement retenu préconisé⁵², mais c'est surtout la dimension apparente qui est soulignée : c'est le visage plutôt que la dame elle-même

50 Christine de Pizan, *Le Livre des Trois Vertus*, op. cit., I, 13, l. 57-58.

51 *Ibid.*, I, 13, l. 58-70.

52 *Dictionnaire du Moyen Français*, version en ligne consultée le 28 mai 2019.

qui est qualifié de *joyeux* cette fois. De manière frappante, cet intérêt pour la manifestation émotionnelle se poursuit au gré d'une anticipation d'éventuelles critiques, assez régulière dans *Le Livre des Trois Vertus*. Il s'agit d'ailleurs là d'un souci similaire à celui dont faisait preuve Jean de Meun lui-même dans l'apologie qu'il livrait de son œuvre. Dans son cas comme dans celui de Prudence Mondaine, il est question de justifier les dérives sous-entendues autour de la pratique émotionnelle. Les justifications de Prudence Mondaine redoublent d'intérêt dans ce cas. Elle introduit le plus souvent des remarques de ce type dans l'idée de prévenir le regard masculin qui pourrait être porté sur les défenses féminines qu'elle propose. Ici au contraire, ce sont les critiques féminines qu'elle devance en considérant le caractère potentiellement peu méritoire des hommes auxquels les épouses doivent faire bonne figure. Dans une posture qui atteste sûrement de la manière la plus éclatante l'originalité du traité, Christine de Pizan révèle l'injustice de ces manuels de comportement des épouses idéales, sans aucune prise en compte du propre comportement du mari auquel la femme doit se dédier. Elle le fait cependant de manière subtile, en profitant de l'occasion pour préciser une nouvelle fois son adresse spécifique aux femmes, tout en soulignant l'intérêt, le *besoing* même, de proposer de tels enseignements aussi aux hommes. L'entremêlement des enseignements délivrés aux femmes et de ceux qui devraient l'être aux hommes semble assez ironique. Il se veut en tout cas révélateur du combat mené pour la cause féminine. Mais la nuance centrale entre hommes et femmes dans cette critique ne réside pas tant du côté de l'enseignement proposé que de l'expression émotionnelle. Le manque de mérite se concentre ainsi dans le manque de signe d'amour offert aux femmes par leur époux, alors que les femmes sont, elles, soumises au devoir de les aimer et de leur en *montrer les signes*. La question de la manifestation de l'amour de la part des hommes occupe une place importante dans la réflexion menée par Christine de Pizan autour des relations entre les deux sexes. L'hypocrisie masculine, telle qu'elle transparissait dans les conseils de l'Ami ou dans les condamnations de la Vieille dans le *Roman de la Rose*⁵³, irrigue les œuvres de Christine de Pizan qui la mettent en

53 Pour rappel : Guillaume de Lorris et Jean de Meun, *Le Roman de la Rose*, éd. et trad. A. Strubel, Paris, Le Livre de Poche, 1992, v. 7 454-7 488 et v. 12 829-12 834, cités p. 313-314 et p. 321.

lumière et la dénoncent. Mais elle inspire aussi des remarques liées non plus à la fausseté de leurs expressions amoureuses, mais à leur faiblesse. On touche ainsi à l'ambiguïté de l'expression émotionnelle, qui entraîne le risque de l'hypocrisie, mais reste indispensable selon sa double injonction de mesure et de sincérité. Bien consciente des dérives engendrées par ce régime ambigu de l'émotionologie, Christine de Pizan cherche à en vanter une forme épurée. Elle tente d'en gommer le flou dans une valorisation de la sincérité ou, du moins, dans un appel ferme à l'expression autant bienséante qu'honnête, par contraste avec les excès de la manifestation émotionnelle malhonnête ou trop tue. Nous verrons cependant qu'il semble s'agir là d'une répartition stricte propre à la gent masculine, les choses se compliquant encore sur le versant féminin. L'appel à l'extériorisation émotionnelle des femmes est cependant aussi renforcé ce faisant, au cœur d'une double valorisation des femmes. Au contraire des hommes trop peu instruits de cet impératif, elles sont, elles, *endoctrinées* en la matière, mais aussi capables de faire signe de leur amour, selon un double jeu d'inversions. Prudence Mondaine continue à jouer sur ce contraste. Elle poursuit sa réflexion autour des époux indignes et de l'attitude qu'elle prescrit à leurs conjointes malgré tout. Une fois encore, Christine de Pizan construit avec subtilité la défense qu'elle livre de la cause féminine. Elle profite de l'incise qu'elle introduit afin de spécifier le public de sa recommandation pour défendre sa position :

Et pour ce que nous parlons aux femmes tant seulement, tendons pour leur prouffit a enseignier les remedes qui peuent estre a eschiver deshonneur, et donner bon conseil de suivre droicte voye, qui que face le contraire, et de faire du bien et du mal leur prouffit. Et pour ce, posons que le mary fust de merueilleuses meurs, pervers, rude, mal amoureux vers sa femme, de quelque estat qu'il fust, ou desvoyé en amours de aultre femme ou de plusieurs : la voit on le sens et la prudence de la sage femme, qui que elle soit, quant elle scet tout ce supporter et dissimuler saïgement sans faire semblant que elle s'en aperçoive et que elle n'en scet riens, voire, s'il est ainsi que elle n'y peust mettre remede; car elle se pensera comme saïge : se tu lui disoyes rudement, tu n'y gaingneroyes riens, et s'il t'en menoit male vie, tu poindroies contre l'aguillon; il t'esloingneroit par aventure, et tant plus les gens s'en moqueraient, et croistroit la honte et le diffame, et t'en pourroit encore estre de pis. Il faut que tu muires et vives avec lui, quel qu'il soit⁵⁴.

54 Christine de Pizan, *Le Livre des Trois Vertus*, op. cit., I, 13, l. 71-87.

L'emphase, répétée, sur le profit pour les femmes de suivre ces enseignements est révélatrice de l'ambition de Christine de Pizan. Ainsi, la précision quant aux enseignements masculins qui seraient nécessaires lui sert de tremplin à une nouvelle affirmation de l'objectif résolument original qu'elle s'est fixé. Dans son insistance sur la question, elle emploie à l'occasion l'adjectif « propice⁵⁵ » pour qualifier l'utilité de ses enseignements. Son double sémantisme témoigne bien du passage effectué de la convenance, c'est-à-dire du caractère adapté et approprié, au profit à proprement parler⁵⁶. Il permet également une légère orientation du propos en soulignant le souhait, davantage que de rechercher l'honneur, d'éviter le déshonneur. La nuance est infime bien sûr, mais la suite du passage semble se présenter, dans cette lignée, surtout comme un manuel d'esquive. Considérant plus avant les défauts d'un mari peu aimant, ou même rude ou infidèle, Prudence Mondaine recommande néanmoins à la dame de supporter sa situation avec philosophie. Loin de toute convenance pure, la justification qui y est apportée s'inscrit dans le sens du profit de la dame. Elle oppose la rudesse du mari à celle, potentielle et déconseillée, de la dame, qui n'y trouverait rien à gagner. L'idée du gain se mêle ainsi à celle du profit, selon une image instillée tout au long du traité dans une double perspective concrète et symbolique. Surtout, l'accent est bien mis sur les conséquences négatives pour la dame qui ne s'accorde pas à ce conseil, dans une cascade de causes à effets qui conduit à la honte, et au déshonneur à *esquiver*. Le risque qu'il comporte est souligné par la juxtaposition des verbes au conditionnel qui en marque encore l'accumulation. L'attitude préconisée est également valorisée comme relevant du sens et de la prudence, selon une tendance inscrite dans la tradition bien établie de défense de la *garde*. Elle se trouve néanmoins réinvestie à l'aune du profit qui peut en être fait. Surtout, la sagesse et la prudence en question sont louées en ceci qu'elles sont rendues visibles, qu'on les *voit*. Il s'agit là d'une précision intéressante, qui atteste encore l'importance de la démonstration des vertus, mais aussi des émotions qui y sont intégrées. Cependant, ici, davantage que de rendre visible l'amour, il convient justement pour la dame de dissimuler qu'elle a conscience des torts de son mari. La dynamique de jeu

55 Voir, par exemple : *ibid.*, II, 1, l. 6.

56 *Dictionnaire du Moyen Français*, version en ligne consultée le 29 mai 2019.

est intéressante. Elle reconditionne le jeu dédoublé de dissimulation de la simulation ou de simulation qui vise à renforcer la dissimulation. Ici, il faut dissimuler la dissimulation. La formulation rend compte de l'insistance portée sur cette question par l'agglutination du verbe *dissimuler*, directement associé à celui de *supporter*, en bon indice du lien tissé entre l'un et l'autre, et du syntagme *sans faire semblant*. Prudence Mondaine souligne la sagesse d'une telle attitude, par l'adverbe *saigement* et par la qualification de la dame comme *sage*. Une fois de plus, Christine de Pizan joue avec la tradition de valorisation d'une telle démarche. Elle se réapproprie l'éloge du bon sens de la dissimulation, qui, on l'a vu, s'avère surtout courante dans la veine amoureuse. L'étiquette de *sage* ne va pas sans évoquer celle des amants que Drouart la Vache loue pour leur discrétion, tout comme l'adverbe *saigement* qui sert alors à célébrer l'acte de *couvrir* l'amour⁵⁷. Or, ici, il n'est plus question de dissimuler l'amour, mais le défaut du mari et, ainsi peut-être, l'absence d'amour, bien compréhensible, à son égard. On assiste, sans qu'aucun doute ne plane sur le bienfondé de la démarche, à une première espèce de manipulation du *semblant*. En appelant à la dissimulation de la connaissance des torts de l'époux, on peut bien sûr deviner celle de la colère qui y serait liée et d'une réaction *rude* qui serait critiquable. De la maîtrise pure de soi, on en passe ainsi à la dissimulation, selon une transition constitutive : « Dissimuler ses sentiments constitue la *maîtrise de soi* à laquelle toute princesse doit aspirer⁵⁸ ». Le passage de l'une à l'autre est frappant, présenté de manière fluide et presque logique dans *Le Livre des Trois Vertus*. Il atteste l'importance conférée aux émotions et à leur apparence dans le manuel de comportement et dans l'idéal de mesure qui s'y inscrit de manière traditionnelle. Christine de Pizan en rejoue la partition usuelle, pour la détourner de ses défauts initiaux, mais surtout pour l'inscrire dans ses propres objectifs. La réappropriation d'une sagesse qui se veut avant tout amoureuse, avec les limites et les dérives qu'a pu en présenter Faux Semblant, participe de cette démarche. La

57 Pour rappel, voir les passages cités du *Livres d'Amours* dans notre analyse des prescriptions typiques de la communauté amoureuse : Drouart La Vache, *Li Livres d'Amours*, éd. R. Bossuat, Paris, Champion, 1926, v. 657-659 et v. 4 574-4 582, cités p. 174 et p. 175.

58 A. Vélissariou, « *Discrete dissimulation et prudent cautele* : les stratégies comportementales de la princesse dans le *Livre des Trois Vertus* de Christine de Pizan », *Le Moyen Âge*, n° CXVI/3, 2010, p. 577-590, ici p. 586.

concentration qu'elle implique sur les émotions et les qualités visibles de la dame témoigne aussi de sa volonté d'en faire l'éloge en-dehors de la seule sphère religieuse et intérieure toujours considérée à son endroit. La sagesse repose plus que jamais sur les apparences dans cette réflexion éminemment sociale que Christine de Pizan dédie à l'honneur féminin. Elle offre ainsi une véritable « grammaire du paraître⁵⁹ » élaborée au gré du manuel de comportement des Trois Vertus.

Le comportement à adopter vis-à-vis des beaux-parents s'inscrit dans la même dynamique de visibilité : il est essentiel de faire preuve de l'amour et de l'honneur qu'il convient de leur porter. Christine de Pizan le souligne dès l'introduction de ce deuxième conseil de Prudence Mondaine :

Le second point et enseignement que Prudence demonstre a la princepce et generaument a toute femme, est que se elle a chiere honneur, par quoy bien vueille que on sache que bien aime son mary, si que dit est cy devant, elle aimera et honnourera les parens de son seigneur, et le demonstrera en tel maniere : elle leur fera honneur et tres bonne chiere de toutes pars que ilz venront⁶⁰

L'impératif d'extériorisation semble explicite : il est d'emblée question de l'amour que l'on doit savoir qu'elle porte à son mari. Il s'agit là d'une belle confirmation de l'objet des recommandations précédentes de Prudence Mondaine, centrées sur la manifestation émotionnelle, plus que sur l'émotion en soi, à offrir à l'époux. On note en outre la dynamique cognitive qui empreint l'objectif de cette manifestation. Elle revêt une dimension stratégique et ainsi un pouvoir symbolique fort. Pareillement, l'amour et l'honneur portés à ses beaux-parents doivent être *démontrés*. L'honneur en question doit être *fait*, de la même manière qu'on insiste sur l'apparence joyeuse qu'elle doit leur offrir, avec cette formule, très fréquente, de *faire bonne chiere*. L'homonymie du terme *chiere* comme visage ou comme adjectif de valorisation, dans l'occurrence présentée au début du passage, permet de rapprocher le visage de l'honneur, dans une belle

59 La formule, éloquente, est de Claire Le Brun-Gouanvic qui la développe au fil d'un article consacré à la dimension de spectacle chez Christine de Pizan et qui nous semble particulièrement adaptée à celui que sous-tend *Le Livre des Trois Vertus* dans le tableau qu'il offre de la société du début du xv^e siècle : C. Le Brun-Gouanvic, « Spectacles aristocratiques et spectacles bourgeois chez Christine de Pizan », dans *Les arts du spectacle dans la ville (1404-1721)*, dir. C. Le Brun-Gouanvic et M.-F. Wagner, Paris, Champion, 2001, p. 19-36, ici p. 35.

60 Christine de Pizan, *Le Livre des Trois Vertus*, *op. cit.*, I, 14, l. 4-10.

démonstration des enjeux des apparences émotionnelles. Comme dans le cas du mari dont Prudence Mondaine veille à envisager les défauts, il est aussi question des situations plus complexes dans lesquelles il faut appliquer ces conseils de bonne figure :

Supposé ore qu'elle sceust qu'il y en eust de mauvais, si leur fera elle bonne chiere : la cause si est pour ce que elle ne les pourroit faire estre bons, ne aussi par aventure empeschier ne destourner l'amour et la hantise que son seigneur y a ; si ne seroit que riote et noise s'elle leur monstroit mauvais semblant et acquerroit tant plus d'anemis, et si diroit on que voirement est il vray que femme n'aimera ja personne que son mary aime. Si en est la verité que se elle scet que son seigneur soit enclin a la croire, et elle soit certaine que yceulz soient vicieux et mauvais et que mal en fait ou en meurs puisse venir a son dit seigneur par les hanter, elle lui dira et monstrera a part coyement et doucement, ou fera dire. Et de tenir ces manieres son dit seigneur lui saura tres bon gré ; aura la grace et benivolence de ses parens – qui moult lui pourra valoir et garder de mains aultres perilz et encombriers –, et plus seure sera quant elle aura la faveur des parens de son seigneur, car on a veu maint mal a femmes maintes fois par les parens de leurs maris. Et cestuy signe, avec les autres, donra plus grant certificacion de l'amour et loyauté qu'elle a a son seigneur⁶¹.

Comme dans sa précédente leçon, Prudence Mondaine associe la conscience du mauvais fond des proches et la nécessité de leur *faire bonne chiere*. Le jeu est explicite dans ce sens : il convient de simuler pour mieux dissimuler. La formule même de *faire bonne chiere* témoigne de la dimension active de l'émotion manifestée, voire de sa portée ludique, nous avons déjà pu le souligner. Prudence Mondaine veille à la légitimer. Elle fournit une ample justification de l'utilité de la démarche, par une démonstration très précise des conséquences négatives encourues surtout. L'importance accordée à la préservation des apparences est limpide ce faisant. Au-delà de l'appel à *faire bonne chiere*, Christine de Pizan insiste sur l'inutilité de leur *montrer mauvais semblant*, dans une autre formule révélatrice de la dynamique extérieure de l'émotion impliquée. Le jeu se dédouble ce faisant, dans deux manipulations inversées et ainsi équivalentes qui mettent en lumière l'enjeu de bienséance qui reste au cœur du jeu émotionnel. Le lien tissé avec les ennemis que la dame risquerait de se faire souligne le rapport de causalité et l'erreur que serait de *montrer*

61 *Ibid.*, I, 14, l. 24-41.

son mécontentement. La dynamique d'esquive que nous avons identifiée dans ces appels à la manipulation émotionnelle se confirme ainsi dans ce nouveau chapitre. Pareille emphase sur les dangers encourus en cas de manifestation excessive d'émotions ne va pas sans rappeler la menace des médisants pour la communauté des amants. L'obsession du déshonneur lié à la visibilité d'émotions préférées cachées paraît participer de ce jeu de décalage face à la tradition amoureuse. De manière intéressante, le plus grand de ces risques tient à l'amour du mari mis en péril dans ce contexte. La dégradation des relations tissées avec la belle-famille implique d'emblée celle de la relation matrimoniale posée au cœur du traité. Or, la solution semble elle aussi résider dans le rapport conjugal. Tout l'attachement familial repose sur celui qui lie la dame à son époux. Le *signe* qu'elle en offre fonde la preuve de son affection et de sa loyauté, ce qui exacerbe bien sûr le rôle joué par les apparences. Cette qualification des indices donnés de l'émotion comme *signe* en révèle toute l'importance, liée autant à la naturalité supposée, à l'extériorisation voire à l'authentification qu'ils impliquent⁶². Elle témoigne aussi d'une portée intentionnelle qui vient orienter le processus d'identification induit dans la lecture des signes, et semble ouvrir la porte à leur manipulation. C'est dans ce sens que nous qualifierions *Le Livre des Trois Vertus* de manuel d'éducation des signes. Il implique une véritable stratégie des apparences, inscrite dans la conscience aigüe que Christine de Pizan présente des ressorts de cette société du spectacle que nous avons déjà pu mettre en exergue⁶³. La perspective avant tout politique qui est la sienne remotive l'ensemble des enjeux de visibilité des émotions, même dans les plus intimes des relations envisagées. Leur équilibre se fonde sur les signes offerts des émotions qui doivent y être investies. Les émotions, et surtout leur apparence, prennent ainsi une place capitale dans ce traité de savoir-vivre, selon une tradition bien établie une fois encore, mais avec une importance exacerbée peut-être. L'insistance sur la joie à *faire*, le mauvais semblant à ne pas *montrer* indique une concentration sur la visibilité des signes émotionnels mis en lumière.

62 Voir les définitions qui en sont données par le *Dictionnaire du Moyen Français* en particulier, version en ligne consultée le 30 mai 2019.

63 Selon la formule, déjà citée à de nombreuses reprises, de Damien Boquet et de Piroška Nagy. Pour rappel : D. Boquet et P. Nagy, *Sensible Moyen Âge. Une histoire des émotions dans l'Occident médiéval*, Paris, Seuil, 2015, p. 153, cité p. 91.

Consciente de ce pouvoir signifiant, Christine de Pizan choisit d'en mettre en exergue la dynamique intentionnelle, qu'elle vient souligner comme pour se prémunir des dérives possibles à son endroit et mieux profiter des avantages que la dame pourrait en tirer, nous le verrons.

Le troisième enseignement, consacré à la situation des enfants de la dame, ne propose pas de telles incitations à la maîtrise extérieure davantage qu'en soi. Mais il y est, à de nombreuses reprises, question du « parement » que les enfants offrent à leur mère⁶⁴, du *signe* de sa sagesse et de sa bonté que constituent les soins qu'elle leur procure : « si les doit bien tenir chierement, et est grant loz de dire que elle en soit soigneuse, car c'est signe qu'elle est sage et bonne⁶⁵ ». On pourrait ainsi supposer une instrumentalisation potentielle des soins en question pour parfaire son image, véhiculée par l'emphase encore mise sur le *signe*. Les émotions que la dame doit ressentir envers ses enfants sont d'ailleurs peu discutées : bien sûr, Prudence Mondaine évoque l'amour qu'elle leur porte, ainsi que la crainte qu'elle doit leur inspirer, mais celles-ci ne font l'objet d'aucun développement spécifique, pas plus que ne sont évoquées les réactions que la dame devrait avoir face à ses enfants en cas de complications telles que celles qui étaient détaillées aux deux chapitres précédents. Il va de soi que ces émotions se veulent moins problématiques, mais peut-être relèvent-elles aussi davantage de l'intimité de la dame, ou du moins de relations moins exposées à la publicité de l'univers social. Il en va tout autrement dans la section suivante, puisqu'elle se consacre aux attitudes à adopter face aux ennemis et aux envieux, une relation compliquée en soi, qui offre le tableau le plus éclatant de ce règne des apparences.

Le titre même de ce *quart enseignement de Prudence* témoigne du contrôle de soi qui y est requis et de la dimension apparente qu'il induit : « Ci devise le quart enseignement de Prudence, qui est comment la saige princepe tendra discrete maniere meismement vers ceulx que elle saura bien qui ne l'aimeront pas, et qui aront envie sur elle⁶⁶ ». En accord avec toute la tradition préexistante, la princesse est valorisée pour sa retenue discrète ainsi empreinte de sagesse. De manière intéressante, sa maîtrise repose sur les émotions mêmes de ses opposants. Sa propre

64 Christine de Pizan, *Le Livre des Trois Vertus*, *op. cit.*, I, 15, l. 19.

65 *Ibid.*, I, 15, l. 23-25.

66 *Ibid.*, I, 16, l. 1-4.

réaction émotionnelle est alors posée au cœur des enjeux de ce nouveau chapitre. Elle se conçoit dans un impératif absolu de maîtrise, renforcé encore dans la transition, et le contraste, avec les chapitres précédents :

Le .iiiiie. enseignement de Prudence a la saige princepce est tout d'autre matiere, et tout soit il différencié du susdit, si n'est il mie de meindre maistrise a le savoir bien conduire. Car l'autre est naturel, comme ce soit chose acoustumee que toute saige mere a soing du gouvernement et de la doctrine de ses enfans, mais cestui, qui est de savoir vaincre et corriger le propre courage et volenté de soy meismes, est chose si comme par dessus nature ; et pour ce de tant que plus est fort a faire, de tant est plus digne de recommandacion, et la personne qui bien en scet user en fait plus a louer, car c'est signe de tres grant force et constance de courage, qui est entre les vertus cardinales de grant excellence⁶⁷.

Ainsi, la sage princesse doit faire montre d'une non *meindre maitrise* à l'encontre de ses ennemis, justement en raison du caractère *par dessus nature* du comportement qui lui est ici recommandé. La nuance posée permet de rappeler la justification apportée aux interventions de la dame dans l'éducation de ses enfants⁶⁸ ou dans les relations conflictuelles de son époux⁶⁹, en raison de sa disposition naturelle à ce chapitre. On découvre ainsi un décalage, proposé de manière assez fréquente dans *Le Livre des Trois Vertus*, des critiques misogynes fondées sur la nature féminine à sa défense en raison de ce même argument naturel. Au-delà de la capacité à éduquer, pacifier ou se maîtriser, une autre part de la naturalité féminine est remise en question ici. Elle est souvent critiquée pour sa fausseté inhérente dans la tradition misogyne représentée avec éclat par le discours du Mari Jaloux du *Roman de la Rose* vilipendé dans les *Epistres*. Au contraire, Christine de Pizan souligne ici, par cette formule de *par dessus nature*, combien pareil contrôle du cœur et de la volonté de la dame s'avère peu conforme aux qualités féminines dont elle met ainsi en lumière l'authenticité. Surtout, elle valorise ce faisant les femmes qui sont capables de ces efforts, plus encore dans ces cas extrêmes d'opposition, le cœur des enseignements de Prudence Mondaine visant l'harmonie sociale. Elle insiste en effet sur la dignité de cette recommandation en regard de sa difficulté. Une fois encore,

67 Christine de Pizan, *Le Livre des Trois Vertus*, *op. cit.*, I, 16, l. 5-16.

68 Pour rappel : *ibid.*, I, 15, l. 5-13, cité p. 530.

69 Pour rappel : *ibid.*, I, 9, l. 47-66, cité p. 531.

elle associe cette maîtrise de soi à la louange de la dame, et surtout au signe qu'elle offre de sa force et de sa constance de cœur. Cette évocation des vertus cardinales bien connues du système de pensée médiéval joue de la réappropriation de la théologie morale dans une perspective sociale illustrée par le nom même de Prudence Mondaine. La portée argumentative du propos est immanquable : Christine de Pizan défend les couleurs féminines autant que les stratagèmes qu'elle expose dans la suite de ce chapitre. On pourrait presque lire l'emphase mise sur la sincérité des femmes comme une annonce des atteintes qu'y inscrira aussi Prudence Mondaine dans la suite de ses conseils. Elle joue de la tension entre cet idéal de vérité et celui de la retenue, du cœur et de la volonté. Ces précisions relèvent d'une insistance éclairante sur la sphère émotionnelle et sur l'exercice indispensable de la raison à son endroit. La tendance est bien attestée à ce niveau, nous la mettions déjà en lumière dans nos premières analyses des enjeux de *garde*. Mais elle gagne en importance en regard du lien tissé avec la préservation de l'honneur célébré tout au long du traité. Son inscription dans la tradition morale de la tempérance transparait également dans les nuances que Christine de Pizan cherche à y introduire. Elle entrouvre la porte des manipulations émotionnelles au nom d'une perfection inatteignable et peu désirable, présentée sur le modèle du Christ lui-même. Prudence Mondaine s'en sert pour démontrer l'impossibilité d'être aimé de tous, aussi parfait soit-on, tel le Christ « qui fut seul tout parfait⁷⁰ ». Plus qu'un exemple d'humilité, le cas de Jésus illustre les risques de la perfection, dépeinte comme source d'envie et, dès lors, de « greigneur guerre⁷¹ ». C'est dans ce cadre que Christine de Pizan construit sa recommandation pour la sage princesse, mais aussi pour « semblablement toutes celles qui voudront ouvrir de prudence⁷² ». Ce type d'adresse globalisante est fréquent, mais il s'avère très intéressant quand il se comprend selon le respect de cette vertu placée au cœur des enseignements dispensés ici. Face aux dangers de l'envie, il convient que la dame soit « advertie » et surtout « pourveue de remede⁷³ ». Le remède en question se conçoit une fois de plus dans la maîtrise de soi et du *semblant* davantage que

70 *Ibid.*, I, 16, l. 29-30.

71 *Ibid.*, I, 16, l. 33.

72 *Ibid.*, I, 16, l. 36-37.

73 *Ibid.*, I, 16, l. 38.

du *courage* dont il était question pour vanter sa *force* et sa *constance*. Son intérêt se perçoit dans les précautions dont Christine de Pizan s'entoure pour le dépendre, dans toute la diversité de situations qu'elle se plaît à prendre en compte pour assurer la praticité et la pertinence de son traité, mais surtout dans la dynamique de jeu qu'il induit :

Se il avient que Fortune la vueille assaillir par aucun endroit, si comme elle a fait et fait mainte bonne gent, et elle aperçoive et sache que aucun ou aucunes personnes poissans ne lui vueillent point de bien et l'aient en male grace, et qui lui nuiroient s'ilz pouoient et l'esloigneroit de l'amour et de la grace de son seigneur, qui les croiroit par aventure pour leurs blandices et flateries, ou la mettroient par leurs faux rapors mal des barons, des subgiéz ou du peuple, elle ne fera de ce nul semblant que s'en aperçoive, ne que les repute ne tiengne ses anemis⁷⁴.

Christine de Pizan préconise donc la dissimulation, de la conscience du conflit autant que de l'inimitié en soi, dans une gradation intéressante des objets de la dissimulation. Au contraire des recommandations liées à l'époux ou à ses parents, la nature même des émotions impliquées est envisagée. La précision vient bien sûr renforcer la nécessité de veiller aux apparences d'une telle émotion. Surtout, Prudence Mondaine souligne cette fois aussi les risques encourus, liés ici encore à l'amour et à la grâce, posée en contraste avec la *male grace* de ses ennemis, de l'époux. La concentration qui s'observe d'emblée sur les apparences livrées par la sage dame est bien confirmée dans la suite du passage. Davantage que de ne faire *de ce nul semblant*, il convient même qu'elle feigne ses émotions : « Ainçois par la bonne chiere que elle leur monstrera donra a croire que elle les tient a tres grandement ses amis et que jamais ne croiroit que autrement fust, et que plus qu'en autre gent y a fiance⁷⁵ ». On retrouve la dynamique active des verbes *faire* et *montrer* déjà soulignée, qui révèle bien le caractère construit des émotions affichées. La formule de *donner a croire* en conforte la portée manipulatrice. Le reste du lexique participe aussi de la mise en lumière de la fausseté de l'attitude prescrite : la dame *tient* davantage qu'elle n'*a* ces gens comme amis, et la reprise du verbe *croire* au conditionnel est significative du décalage entre l'impression donnée et la réalité déjà marquée. Surtout donc, la

⁷⁴ *Ibid.*, I, 16, l. 38-47.

⁷⁵ *Ibid.*, I, 16, l. 47-50.

princesse se doit de *monstrer* et pas seulement de *ne faire nul semblant*, de simuler la *bonne chiere* plutôt que de seulement dissimuler la mauvaise. Le rapprochement des deux démarches, rythmé par l'adversatif *ainçois*, témoigne de la ténuité de la frontière entre l'une et l'autre. Elle nous introduit ainsi au deuxième pan de la dialectique des jeux émotionnels que nous avons cherché à mettre en lumière : plus que de contrôle, il est question de manipulation, de simulation et non plus uniquement de dissimulation. Prudence Mondaine joue ainsi de l'ambiguïté que recelait déjà l'emphase mise sur la visibilité des émotions, dans cette insistance obsessionnelle sur leurs signes plutôt que sur leur réalité. Plus encore que ce dédoublement des jeux émotionnels ainsi recommandés, elle préconise encore un troisième niveau de cette manipulation des apparences offertes aux ennemis :

Mais il convendra que celle dicte bonne chiere soit ordonnee et menee par tel sens et si rassissement que nul ne puist apercevoir que faintement le face, car se une foiz estoit trop grande et autre foiz a yeulx felons – si comme le cuer que on voit bien que le ris en yst a force –, tout seroit honny. Pour ce est le sens a garder mesure en ceste endroit, et fault bien que le courage en soit pourveu avant le cop⁷⁶.

La simulation doit donc être dissimulée, dans un triple jeu qui conduit de la dissimulation d'inimitié à celle de la simulation de joie. S'enchaînent ainsi trois niveaux du jeu des apparences que recommande Prudence Mondaine : la dissimulation de sa haine, la simulation de joie ou d'affection, et finalement la dissimulation de cette manipulation. Le parallèle avec les propres leçons du *Roman de la Rose* s'impose. Il y était aussi question de cet impératif de camoufler la tromperie, intégré dans les recommandations éloquentes à ce niveau de l'Ami⁷⁷. Il s'agit, comme dans le cas de l'Amant d'ailleurs, de préserver les apparences pour éviter la menace de son ennemi, le médisant Malebouche dans son cas. La comparaison avec le *Roman de la Rose* témoigne néanmoins d'une orientation tendancieuse. Il ne s'agit en effet plus seulement de dissimuler une émotion jugée peu séante, selon ce premier type de jeu identifié dans le carré sémiotique que nous avons pu mettre à jour,

76 *Ibid.*, I, 16, l. 50-57.

77 Pour rappel : Guillaume de Lorris et Jean de Meun, *op. cit.*, v. 7418-7422, cité dans le chapitre sur Faux Semblant, p. 312.

mais la ruse elle-même. Les conseils de l'Ami étaient révélateurs à ce niveau, et d'ailleurs la seule dissimulation de la haine que lui suscitait le médisant se parait déjà d'intentions malhonnêtes⁷⁸. Cet amoncèlement des niveaux de manipulation n'est pas original donc. Ce qui l'est, c'est le détail décomplexé de ce procédé et la justification sans nuances que Christine de Pizan en offre. Surtout, elle établit un rapport ambigu aux leçons tant contestées du *Roman de la Rose*, qu'elle critique avec ardeur dans l'ensemble de son œuvre, mais sans parvenir à s'en dissocier tout à fait finalement. Le lexique est éloquent, tout comme sa force argumentative. À coup de doublets synonymiques, Christine de Pizan assène sa défense de la simulation dissimulée : la *bonne chiere* doit être affichée de manière ordonnée, un qualificatif omniprésent dans *Le Livre des Trois Vertus* et révélateur de la dynamique politique du maintien de soi prescrit. Elle se veut en outre bien menée, avec sens, une autre obsession du manuel de comportement des Trois Vertus, et calme (qui n'est pas sans évoquer le *repost* visé par la *garde* dans l'univers religieux⁷⁹). Les formules emphatiques de *tel* sens et de *si rassissement* confirment la portée laudative. Il s'agit évidemment de s'assurer de l'efficacité de la simulation, mais plus encore, dans la bouche de Prudence Mondaine, de maîtrise et surtout d'honneur. On perçoit ainsi toute la subtilité de l'appropriation de la ruse de cette dissimulation de la simulation, investie ici comme enjeu de la *garde* et même de l'honneur cultivés. Il est en effet intéressant de noter l'entremêlement récurrent de ces prescriptions de manipulation des apparences émotionnelles et de l'appel à la mesure chère à tous les moralistes vantant, à l'image de Brunet Latin⁸⁰, l'*atemprance* nécessaire pour assurer l'efficacité du stratagème instauré. On en revient ainsi à la *garde* célébrée tout au long du traité dans cette ligne d'influence, avec des nuances d'importance cependant. L'appel à dissimuler la dissimulation déborde de la seule *garde* prescrite, en regard de l'objet ou de l'intention de ladite dissimulation, selon ces critères décisifs dans le carré sémiotique que nous avons pu établir autour du jeu des émotions. Mais l'association assure la réorientation du jeu en question. Comme très souvent dans *Le Livre des Trois Vertus*,

78 Pour rappel : *ibid.*, v. 7 335-7 356, cité p. 311.

79 Pour rappel, voir cette section de notre exposé sur la *garde* : p. 129-147.

80 Pour rappel : Brunetto Latini, *Tresor*, éd. P. G. Beltrami, P. Squillacioti, P. Torri et S. Vatteroni, Turin, Giulio Einaudi, 2007, L. II, 72, cité p. 116.

l'objectif est bien mis en lumière. L'accumulation des subordonnées consécutives et causales participent de ce souci de justification. De manière intéressante, il se fonde sur la rationalité de la princesse, ce principe-maître du traité de Christine de Pizan. La princesse est donc libre de suivre ou non les conseils dispensés par Prudence Mondaine, selon un choix éclairé par toutes les justifications qui en sont proposées bien sûr. Le conseil se veut aussi explicite que les efforts fournis pour le légitimer : la dame doit veiller à ce que personne ne *s'aperçoive* qu'elle affiche *faintement* cette *bonne chiere*. La gradation dans la tromperie laisse peu de doute, l'adverbe *faintement* témoigne de la dimension proprement trompeuse de la *bonne chiere*. Mais ici, tout comme dans la suite du passage, la ruse est tout à fait légitimée par Prudence Mondaine. Dans une construction conditionnelle propre à ses stratégies usuelles, Prudence Mondaine exacerbe le risque de ne pas assurer la discrétion de ladite feintise, de manière éclatante puisque c'est la honte même de la dame qui est en jeu. Sa présentation dans une formule hyperbolique est révélatrice de la crainte que suscite la honte dans ce traité qui ne cesse d'insister sur la nécessité pour les dames de cultiver leur honneur. Ce qui nous semble significatif de la dimension émotionnelle de la manipulation mise en lumière par Prudence Mondaine est l'incise proposée pour détailler le risque présenté. C'est du décalage entre cœur et apparence dont il est question, et ainsi du caractère, sans aucun doute possible, forcé de celle-ci. On retrouve une formule usuelle pour décrire les manipulations émotionnelles, qui met en exergue la rupture qui s'opère entre cette *belle chiere* et l'état intérieur réel de la dame. Christine de Pizan insiste néanmoins sur le lien qui se tisse entre cette *belle chiere* feinte et la mesure, voire la sagesse même qu'elle véhicule. L'emphase mise sur la nécessité des efforts à fournir et de la réelle acquisition de cette démarche est, de manière intéressante, présentée en lien avec le *cœur*. Il se fait donc le lieu des efforts fournis pour assurer le jeu, à défaut d'être celui de la réalité des émotions affichées. Cette expression paraît fonctionner comme une autre forme de stratégie, qui souligne par contraste le bienfondé du décalage entre cœur et apparence. Christine de Pizan fait preuve d'une conscience aigüe de la tradition de la maîtrise des émotions et du lien entre *homo interior* et *homo exterior* qu'elle implique, problématisé avec éclat par Faux Semblant. C'est dans ce contexte que se comprend son obsession des apparences, mais

aussi le décalage qu'elle introduit entre elles et la vérité du cœur. Elle choisit donc de mettre en exergue la préséance qu'elle laisse à l'*homo exterior* plutôt qu'à l'*homo interior* dans cette perspective politique qui est la sienne. Fondée sur la visibilité, elle induit une compréhension de l'extériorité comme la seule voie d'accès, et la seule importante, à cet *homo interior* dont on ne cherche pas même à mesurer la qualité intrinsèque. L'ampleur des détails donnés dans ce chapitre témoigne du souci de justification de Christine de Pizan. Elle atteste aussi la portée pratique et ainsi l'importance accordée à ce sujet :

Si faindra que elle se veult gouverner par eulx et par leur conseil, et les appellera en ses estrois conseilz comme elle monstrera semblant, leur dira des choses comme par grant secret et fiance qui seront toutes contre sa pensee; mais convendra que ce soit fait par si bonne maniere qu'ilz ne s'en donnent de garde, et que elle soit maistresse de sa bouche, car se aucun mot disoit d'eulx en derriere contraire a ses semblans qui fust raporté [ce seroit peril]. [...] Et poson que yeulx feissent ou deissent aucune chose evidemment a son prejudice, se la chose se puet couvrir nullement, que pour aucune autre cause que pour mal d'elle l'aient dit ou fait, encore fera elle si la simple et l'ignorant, que elle ne l'aperçoive, et monstrera semblant que ce ne lui touche point et que elle n'a nulle pensee ne souspeçon contre ceulx. Mais nonobstant toutes ces choses et ces grans dissimulacions, elle se gaitera d'eulx de tout ce que elle pourra, et sera adés sur sa garde. Ainsi la sage dame usera de ceste discrete dissimulacion et prudent cautele, laquelle chose ne croye nul que ce soit vice, mais grant vertu quant faicte est a cause de bien et de paix et sans a nul nuire, pour eschiver greigneur inconvenient⁸¹.

Avec force détails sur les moyens mobilisés, Prudence Mondaine mène son processus de légitimation de ses stratégies, tout en en reconnaissant la fausseté. Les diverses techniques évoquées pour ce faire, comme demander conseil ou feindre la confiance, décèlent une certaine tendance mystificatrice qui dépasse la simple mesure. De manière intéressante, le contrôle de soi n'est donc plus seulement un objectif, une règle de conduite absolue, mais un moyen pratique pour assurer la tromperie, dans une dynamique de grand intérêt pour ce développement trompeur auquel s'opposait pourtant Christine de Pizan dans le *Roman de la Rose*. L'hypocrisie de l'attitude recommandée laisse peu de doute : le verbe *feindre*, mais aussi celui de *faire* qui réapparaît ici, tout comme

81 Christine de Pizan, *Le Livre des Trois Vertus*, op. cit., I, 16, l. 57-89.

la formule de *monstrer semblant*, participent de l'esprit de manipulation instillé autour de l'extériorisation essentielle des émotions. De l'impératif d'expression de l'amour, on passe ainsi à celui de taire et de camoufler toute émotion. On retrouve l'image de la rupture entre cœur et bouche, qui porte d'ailleurs l'étiquette de *maîtrise*, dans une belle démonstration de l'association entre fausseté et contrôle de soi. Sur cette base, Christine de Pizan en propose une défense renforcée une fois encore par l'exposé des conséquences pour la dame qui n'applique pas ces conseils. Les formules de *gâter* ou *d'amenuiser son affaire*, mais surtout la question de la *honte* qu'elle encourt sont révélatrices de cette dynamique d'esquive. L'enjeu central des recommandations liées aux ennemis relève bien sûr d'une forme de *garde*, soulignée tout au long de ce passage, quelles que soient les manœuvres qui peuvent être mises en place pour y contribuer. Mais la précision finale confirme la transition que Christine de Pizan amorce de la *garde* en soi à la feintise tout en insistant toujours sur l'idéal de tempérance. Elle fait ainsi preuve d'une véritable subversion de l'éthique de la *garde*, centrale dans l'émotionologie médiévale. La conclusion apposée à cette présentation éloquente témoigne d'ailleurs du caractère double de cette recommandation. Elle distingue en même temps qu'elle allie la discrète *dissimulacion* et la prudente *cautele*. Ces deux substantifs sont inscrits dans une dynamique trompeuse immanquable⁸². Le terme de *cautele* permet une réflexion intéressante sur la perception des jeux du semblant émotionnel évoqués sans doute possible par celui de *dissimulacion*. Son sémantisme joue autant de la ruse et de la perfidie que de l'habileté nécessaire à la prudence, déjà inscrite dans son étymologie. De manière intéressante, la nuance semble tenir, dans les définitions mêmes qui en sont données, à la cause ou aux intentions qui la sous-tendent, selon un critère bien attesté déjà dans la prise en compte des manipulations émotionnelles. On peut en outre noter l'influence que semble exercer ici aussi le *Roman de la Rose*, puisque le sens de ruse que la *cautele* revêt y est directement associé. La collusion de la prudence et de la tromperie trouve un terrain fertile dans la tradition amoureuse courtoise, les exemples cités par les *Dictionnaires* en témoignent. Christine de Pizan en sait quelque chose, et sa défense ici s'entoure à n'en pas douter de toute

82 Nous appuyons nos analyses sur les définitions données par le *Dictionnaire du Moyen Français*, le *Dictionnaire* de Godefroy et son complément, ainsi que par le *Trésor de la Langue Française*, versions en ligne consultées le 11 et le 18 juin 2019.

l'ambiguïté qu'elle préserve afin de maintenir sa critique par ailleurs de telles attitudes. Elle cultive la polysémie de la *cautele*, rapprochée de la prudence par son qualificatif même, mais aussi son ambivalence. La subtilité dont elle fait preuve tout au long de son exposé et de sa défense de la cause féminine nous paraît peu compatible avec un usage naïf de ce substantif, tout comme du précédent d'ailleurs. Certes, le sémantisme semble avoir évolué à l'époque de Christine de Pizan et induire plus de nuances, mais sa finesse stratégique tout comme sa connaissance du *Roman de la Rose* nous paraissent impliquer de sérieux arguments contre une compréhension tout à fait neutre de ce terme. D'ailleurs, les exemples cités de l'œuvre abondante de Christine de Pizan dans le *Dictionnaire du Moyen Français* notamment relèvent plutôt de la ruse, ce qui semble compromettre une lecture innocente du substantif *cautele* dans *Le Livre des Trois Vertus*. Le contexte d'insertion est néanmoins tout aussi indubitable : Christine de Pizan cherche à faire relever la *cautele* de la sagesse et de la prudence, selon l'autorité même qui porte ce discours, Prudence Mondaine. L'onomastique témoigne autant de la logique justificatrice que de ses raisons, liées à l'univers social dans lequel ces conseils ambivalents prennent tout leur sens. L'orientation ainsi esquissée de la tromperie recommandée est révélée avec emphase dans la fin de ce passage. Christine de Pizan se défend de toute association au vice et revendique au contraire la vertu de cette attitude, dans une formule oppositive d'une simplicité fréquente dans *Le Livre des Trois Vertus*, qui assure bien sûr son efficacité. Dans ce cadre, une nuance apparaît pour permettre cette valorisation, celle de l'objectif poursuivi, un critère bien connu de l'évaluation du jeu émotionnel. Une triple condition est même introduite : la recherche du bien et de la paix – une obsession dans ce manuel de comportement féminin⁸³ –, le caractère inoffensif de la démarche, et surtout une finalité positive en ceci qu'elle évite d'autres complications. Ce critère prend tout son sens dans ce manuel de l'esquive qu'est le *Livre des Trois Vertus*. Christine de Pizan insiste d'ailleurs encore dans la conclusion de ce chapitre sur les bienfaits pour la dame de suivre ses conseils, et surtout, toujours, sur les dangers de ne pas y prêter l'attention requise : « Et veycy le mal que elle en eschivera et le bien qui lui en ensuivra s'elle faisoit semblant que elle aperceust

83 Pour rappel : Christine de Pizan, *Le Livre des Trois Vertus*, *op. cit.*, I, 9, l. 47-66, cité p. 531.

leur convine⁸⁴ ». Dans une formule rhétorique éloquente, elle détaille les conséquences néfastes pour celle qui laisse apparaître sa conscience de l'inimitié de ses opposants et le désir de « s'en vengier⁸⁵ » directement lié. Elle énonce les retombées sur la relation au mari, mais surtout celles, davantage sociales, en regard des ennemis mêmes. Elle pourrait ainsi peut-être s'attirer leur sympathie, ou en tout cas ils concentreraient eux les critiques si elle-même n'y prêtait pas le flanc en entrant en matière à leur égard. Christine de Pizan clôt cette réflexion par une autre sentence qui marque, dans sa concision, l'intérêt de l'attitude préconisée, et élargit cet intérêt à toutes les dames :

Si ne puet a toutes fins que la dame ne gaingne plus en tel cas a tenir si faicte maniere que par voye de rigueur. Et n'est pas doubte que cest enseignement affiert a retenir, non mie seulement aux princepces et dames, mais aussi generalement a toutes femmes, car mains contens viennent en mariage par faulx rapors et flateurs ausquelz maintes ne scevent pas bien ou ne peuvent dissimuler : ce sct Dieux, aussi font autres⁸⁶.

La qualification de la *maniere* recommandée rejoue la manipulation indiquée tout au long de ce chapitre par le verbe *faire* repris ici. La préférence de cette *faicte maniere* à la *voye de rigueur* semble fonctionner en écho au choix posé en introduction du manuel de favoriser le juste milieu plutôt que la *voye contemplative*, pourtant la plus louable⁸⁷. Christine de Pizan paraît ainsi justifier de la même manière les originalités démontrées dans les comportements qu'elle conseille aux dames, à toutes les dames d'ailleurs comme elle le précise encore. Le souci d'adaptation s'inscrit ici dans un raisonnement similaire à celui proposé tout au long des dernières lignes de l'enseignement de Prudence Mondaine. Christine de Pizan en profite pour souligner encore les dommages, bien trop fréquents, pour les femmes qui ne *scevent pas bien ou ne peuvent dissimuler*. La reprise de l'adverbe *mains* met en lumière le lien de cause à effet entre l'incapacité de dissimuler et les querelles. La concentration sur le mariage renforce peut-être encore le risque présenté, dans une sphère commune à toutes les femmes, quelle que soit leur position sociale et les retombées publiques de ce problème. La

84 *Ibid.*, I, 16, l. 89-91.

85 *Ibid.*, I, 16, l. 92-93.

86 *Ibid.*, I, 16, l. 108-114.

87 Pour rappel : *ibid.*, I, 7, cité p. 536.

référence finale à Dieu, dans un parallélisme avec le constat plus général des *autres*, témoigne du double rang d'autorités convoquées dans *Le Livre des Trois Vertus*, divine et expérientielle. Au gré d'un chapitre aussi ample que révélateur de la volonté argumentative qui y est déployée, Prudence Mondaine recommande donc une maîtrise totale, des signes extérieurs surtout. L'emphase mise sur les dangers encourus relève de l'urgence de cette attitude, quelque trompeuse qu'elle puisse être, qui ne peut s'avérer que vertueuse dans ce contexte. L'inscription de ces conseils de maîtrise envers les ennemis oriente bien sûr leur nature et leur perception. Christine de Pizan témoigne ainsi d'une évolution notable dans la considération des postures hypocrites, qui se voit encore développée dans la section qui suit, dédiée à « tous les estaz de ses subgiéz⁸⁸ ».

Les leçons de Prudence Mondaine s'élargissent donc et prennent plus de poids encore. Il va de soi qu'une telle adresse généralisante est essentielle, de par sa vaste application, mais aussi de par l'importance accordée par Christine de Pizan aux relations sociales dans toute leur ampleur. Quelle que soit son insistance déjà démontrée à ce chapitre, elle revient sur les raisons qui la poussent à considérer l'ensemble des sujets davantage que les seuls parents et familiers ou même barons et nobles qui gravitent autour de la dame. Cette justification est révélatrice des enjeux poursuivis dans cette section :

Si vouldra estre bien des susdiz nommez pour deux principaulx causes : l'une si est afin que les bons et devez prient Dieu pour elle ; et l'autre pour ce que elle soit louee d'eulx en leurs sermons et collacions, si que leurs voix et leurs paroles lui puissent estre, se mestier est, escu et deffense contre les murmures et rapors de ses envieux mesdisans, et les puissent estaindre, par quoy elle en ait mieulx l'amour de son seigneur et aussi du commun peuple qui bien de leur dame ourra dire, et que elle fust soustenue des plus poissans, se besooing lui en venoit⁸⁹.

L'objectif est d'être *bien* et même « en la grace et benivolence⁹⁰ », selon le titre donné à ce cinquième enseignement, de ses gens. Il se voit éclairé par une double motivation, de prière et de défense en sa faveur, bien loin des idéaux de paix commune et de partage d'honneur pourtant

88 *Ibid.*, I, 17, l. 3-4.

89 *Ibid.*, I, 17, l. 16-24.

90 *Ibid.*, I, 17, l. 3.

vantés tout au long du traité. Une nouvelle fois, on note l'emphase mise sur la protection recherchée contre les médisances, en écho direct à la conclusion du précédent chapitre, et sur l'amour de l'époux et du peuple, toujours par souci de soutien. Ce sont donc deux régimes de parole qui s'affrontent, de la médisance ou du bien, qui paraissent ainsi dépendants des relations de la dame. Pareille justification paraît faire écho à celle de la ruse meurtrière de Faux Semblant dans le *Roman de la Rose*, dépeinte comme indispensable pour vaincre la menace de la médisance. Il s'agit là d'une tension de grand intérêt, révélatrice de l'ambiguïté du rapport que Christine de Pizan entretient avec l'œuvre de Jean de Meun, mais aussi de ses efforts pour légitimer sa propre pratique de la *cautele*. Sur la scène sociale sur laquelle Prudence Mondaine inscrit la dame, la menace nécessite d'être esquivée. C'est dans ce sens que Prudence Mondaine se lance dans un long exposé des attitudes à préconiser envers les clercs, maîtres et religieux tout d'abord, puis envers les membres du conseil de son époux, les clercs impliqués dans la société civile, tels que les avocats, et finalement envers les bourgeois et marchands, ainsi que les femmes du peuple. La dimension intéressée de ces conseils est encore évoquée dans la section consacrée aux clercs et religieux, significative de cette tension instillée dans le manuel de comportement. Non contente de toucher aux relations sociales de la dame, elle envisage aussi sa pratique dévotionnelle. Le détournement est tout à fait explicite quand, à la suite des mentions relatives à leurs conseils, à leur accueil, et aux dons à leur dispenser, il est question des aumônes à leur accorder :

et combien que aumosne doye estre faicte secretement – la cause si est afin que la personne qui le fait n'en puist monter en vaine gloire, qui est trop mortel pechié – mais se la dicte personne n'en avoit nulle eslevacion en son cuer, mieulx seroit la donner publiquement que en secret pour ce que elle donroit bon exemple a autrui, et qui en celle entencion le fait double son merite et fait bien. Donc ceste saige dame, qui bien se saura garder d'y cellui vice, voudra bien que les dons et aumosnes qu'elle fera par celle voye soient sceuz et enregistrez, se il sont notables – comme pour reffaire leur eglises ou leurs convens ou autres neccessaires – en memoire perpetuelle en tabliaux en leurs eglises, affin que les gens en prient Dieu pour elle, ou en aultres registres, ou qu'ilz le dient publiquement, si y prendront les autres exemple de pareillement donner⁹¹.

91 *Ibid.*, I, 17, l. 36-50.

Il est frappant de constater que c'est au premier et au plus délicat sûrement des sujets abordés dans ce chapitre que Christine de Pizan développe de nouvelles réflexions relatives à la tromperie. Elle les débute, de manière assez conforme aux stratégies déployées tout au long de son traité, par une formule concessive qui atteste sa connaissance parfaite des mœurs attendues, qu'elle s'apprête à détourner comme elle semble déjà l'annoncer. Elle balaie ainsi la tradition du secret de l'aumône fondée sur l'exhortation même du Christ (Mt 6:2-4). Au secret recommandé pour les aumônes vient s'opposer leur publicité. Le renversement est mis en exergue par le parallélisme des adverbess qui viennent qualifier le don. Leur formulation active – il est fait en secret ou donné en public – participe de la valorisation dans l'emphase mise sur l'action de donner quand l'aumône est publique. La nuance est infime bien sûr, mais l'insistance sur le rôle proactif à jouer par la dame est centrale dans les conseils de Prudence Mondaine et permet de souligner encore la perspective publique, et consciente, du don. Surtout, le verbe *donner* permet de justifier peut-être cette entorse aux codes de l'aumône, toujours centrée sur le don malgré tout. Mais l'enjeu principal tient à la source d'exemplarité qu'il constitue ainsi dans sa publicité. Il s'agit là d'un impératif bien attesté dans les réflexions des théologiens⁹², même s'il ne va pas de soi quand il touche à l'intimité, toujours louée sur le modèle biblique, d'actes de dévotion de ce type. On peut rappeler l'exemple de Guillaume de Digulleville qui vante, dans sa description du pain de Sapience, l'humilité et la grande vertu d'une telle discrétion⁹³. La comparaison éclaire la propre logique du jeu recommandé autour de la pratique dévotionnelle par Christine de Pizan. L'emphase était alors mise sur l'humilité, fondée dans les apparences discrètes livrées de la vertu, dans un contraste saisissant avec les conseils de Prudence Mondaine. Une condition est bien sûr posée à ce dédoublement du mérite de l'aumône publique, liée à l'élévation dans le cœur en soi. Cette fois aussi, Christine de Pizan fait preuve de sa connaissance de la tradition à cet égard. Elle joue de la rupture entre

92 Voir notamment les réflexions de Dallas G. Denery que nous avons pu citer à ce sujet : D. G. Denery II, *Seeing and Being Seen in the Late Medieval World : Optics, Theology and Religious Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 28, cité p. 141.

93 Pour rappel : Guillaume de Digulleville, *Le Livre du pèlerin de vie humaine*, éd. et trad. G. R. Edwards et P. Maupeu, Paris, Le Livre de Poche, 2015, v. 3 245-3 260, cité p. 505.

intériorité et extériorité, dans une dynamique trompeuse indéniable dans ce cas – ses propres justifications sont éclairantes :

Et se ceste maniere de donner et d'avoir accointance a yceulx pour avoir renomnee par eulx semble qu'elle touche aucun raim d'ypocrisie ou qu'elle en prengne le nom, toutevoies se puet elle appeller par maniere de parler juste ypocrisie, car elle tent affin de bien et eschivement de mal ; car nous n'entendons mie que soubz ombre de ceste chose maulx et pechiéz se doivent commettre, ne que une grant vaine gloire en doie sourdre en courage. Si disons de rechief que ceste maniere de juste ypocrisie est comme necessaire a princes et princeps qui ont a dominer altruy, a qui plus reverence affiert que aultre gent, et certainement ne messiet elle point a toute personne qui desire honeur, le faisant a cause de bien. Et ad ce propos est il escript ou livre de Valere qu'ancienement les princes faignoient qu'ilz fussent parens aux dieux afin que leurs subgiéz les eussent en plus grant reverence et plus les craingnissent⁹⁴.

La logique médiévale est claire en la matière, nous l'avons vu : afficher une qualité qui ne préexiste pas au cœur, là réside l'hypocrisie. Henri de Gauchy en témoigne dans la traduction qu'il offre du *De Regimine Principum* :

Le philosophe dit que cil [qui] par paroles ou par fez demonstre en li plus granz choses que il n'i sont, est vantierres et n'est pas veritables ; et fet mult a blasmer cil qui n'est apers et qui ne demostre qui il est. Quer le philosophe dit que l'en doit blasmer et fuir simplement mençoenge, quer por cen que c'est une maniere de mensonge que li hons demonstre plus grant bonté en lui que il n'i a, et quant il ne demostre qui il est, cil qui cen fet n'est pas veritables⁹⁵.

Mais Christine de Pizan le martèle : il est *mieux* de donner en public qu'en secret. Elle s'efforce de contrecarrer la perception vicieuse d'un tel affichage, tout en la présentant d'emblée en introduction, selon une autre stratégie fréquente au sein du *Livre des Trois Vertus*. La menace de la vaine gloire est clairement exposée, tout comme son caractère peccamineux, renforcé par la précision de sa gravité. Ce péché n'est d'ailleurs pas seulement *mortel*, mais même *trop mortel*, avec une emphase notable pour un péché pourtant contredit aussitôt. Il est certes question de se garder de ce vice, mais le comportement conseillé en relèverait néanmoins

94 Christine de Pizan, *Le Livre des Trois Vertus*, op. cit., I, 17, l. 51-65.

95 *Li livres du gouvernement des rois*, op. cit., II, xxx, p. 87 l. 28-p. 87 l. 34.

aisément. La princesse doit veiller à ce que ses aumônes soient sues et enregistrées, dans un nouveau doublet éloquent de l'importance conférée à ce principe de visibilité et de cognition qu'il implique. Une double finalité est également développée, dans un ordre révélateur de la posture intéressée que nous percevions déjà en introduction de ce chapitre. Sont en effet repris les deux arguments de la prière faite pour la dame et de l'exemple qu'elle offre, déjà présentés respectivement en amorce de la cinquième leçon⁹⁶ et en justification de cette aumône publique. Mais, de manière intéressante, c'est l'enjeu plus personnel qui prime ici, avant que soit considérée l'exemplarité de cette conduite. L'exemplarité est en outre présentée de manière indirecte, dépendante de la diffusion, elle aussi soulignée comme publique – et la reprise de cet adverbe est marquante à ce niveau –, qui sera faite de ces dons. Le caractère critiquable de cet intérêt porté avant tout aux bienfaits pour la dame elle-même est bien conscient chez Christine de Pizan. Elle poursuit d'ailleurs dans ce cadre en nommant explicitement l'enjeu de toute cette démarche, à savoir la renommée qu'elle peut en tirer. Il s'agit d'un moteur central du manuel de comportement qu'elle offre dans *Le Livre des Trois Vertus*, de son objectif même. Il est cependant interpellant de trouver ce facteur au cœur des motifs de l'aumône, dans une proximité très grande, mais, une fois encore, bien consciente, avec la vaine gloire. Davantage que d'en avoir conscience, Christine de Pizan a à cœur de justifier les intérêts personnels de la dame qui choisit de donner dans de telles conditions. À sa manière habituelle, elle anticipe les critiques que la démarche peut susciter, selon une tendance que l'on pourrait aussi rapprocher, à son corps défendant sûrement, de l'apologie de Jean de Meun. Mais elle se détache aussi d'emblée de ces critiques dans la formulation hypothétique qu'elle en donne. Elle les introduit par le verbe *sembler*, mais surtout elle les présente avec les syntagmes de *toucher aucun raim* et de *prendre le nom*, qui introduisent une certaine distance critique avec la pensée ainsi présentée. La question du nom paraît jouer de la nuance entre signifiant et signifié, étiquette et réalité, ce qui, dans ce monde d'apparences mis en scène par Christine de Pizan, relèverait presque de l'ironie. Elle pourrait d'ailleurs faire allusion au personnage de Faux Semblant qui personifie cette rupture, en ce même nom du pouvoir des apparences.

96 Pour rappel : Christine de Pizan, *Le Livre des Trois Vertus*, *op. cit.*, I, 17, l. 16-24, cité p. 562.

Le jeu d'échos participe de l'ambiguïté des recommandations de Prudence Mondaine. Certes, la dimension réductive induite dans l'une comme dans l'autre de ces expressions témoigne du peu de crédit apporté par Christine de Pizan à cette accusation d'hypocrisie, mais c'est bien sûr sa qualification de *juste* qui, réorientant le propos sous un nouveau signifiant, est la plus marquante. Ainsi, s'il peut être question d'hypocrisie, c'est *juste ypocrisie* qu'elle doit s'appeler. Cette étiquette est légitimée par la bonne intention qui gouverne ladite hypocrisie, qui vise le bien et évite le mal. On retrouve donc le même binôme du bien et du mal si cher à Christine de Pizan, déjà convoqué au chapitre précédent pour justifier la *prudent cautele* recommandée⁹⁷. Dans ce cas cependant, nul besoin d'un détour sémantique, le sens d'*hypocrisie* ne laisse aucun doute possible en regard de la tradition critique qui l'entoure⁹⁸. Il porte lui aussi le spectre de Faux Semblant, symbole de l'hypocrisie religieuse mise en exergue sans détour dans le portrait livré au dieu Amour dans le *Roman de la Rose*. Dans son refus des attitudes trompeuses inscrites dans la relation amoureuse, Christine de Pizan fait preuve de sa condamnation de ce personnage. Il est donc intéressant de lire pareille réorientation positive de l'objet de ses critiques. Le jeu est bien conscient et pris en charge dans la justification qu'en donne Prudence Mondaine. Si elle veille à dénier la part peccamineuse de cette hypocrisie – en amont déjà, mais aussi par la suite –, elle n'en reconnaît pas moins la dimension proprement trompeuse, la reprise du terme est révélatrice de son caractère assumé. On peut noter la nature symbolique d'un tel contexte d'insertion de l'hypocrisie. Elle s'avère en effet plus affirmée sous cette étiquette qu'elle ne l'était dans le chapitre dédié à la *cautele* à manifester aux ennemis. Son inscription dans la veine religieuse est notable. Elle témoigne de la conscience de Christine de Pizan des dénonciations importantes dans cette dynamique, mais aussi de sa volonté de réorientation totale à la lueur des enjeux politiques à laquelle la dame est toujours confrontée. Elle joue pour cela des mêmes lignes de justification pour se défendre des idées reçues en la matière qu'elle le faisait dans le chapitre précédent. L'enchaînement des propositions finale et causale participe des dynamiques argumentatives mobilisées tout au

97 Pour rappel : *ibid.*, I, 16, l. 57-89, cité p. 558.

98 Nous avons pu la mettre en lumière dans le chapitre précédent de nos analyses. Voir, pour rappel : p. 439-447.

long du traité. Christine de Pizan se défend ainsi de la vaine gloire ou de tout mal ou péché qui pourraient se dissimuler sous cette pratique. Surtout, elle refuse de reconnaître le moindre défaut du cœur de la dame qui choisit d'apparaître sous ces atours. Se voit ainsi réactualisée la distance entre cœur et extérieur, mais dans une valorisation du cœur ici, dans lequel ne *sourd* aucune vaine gloire. Si les émotions qu'il recèle passent sous silence, Prudence Mondaine insiste sur l'absence de vice qui s'y camouflerait. La réalité du cœur constitue un argument phare du jeu émotionnel, selon ce carré sémiotique que nous avons pu mettre en lumière sur la base de l'exemple symbolique de Faux Semblant. La comparaison avec le faux moine de Jean de Meun dénote une fois de plus la tendance proprement trompeuse des conseils de Christine de Pizan. Le vide de son cœur était en effet d'emblée mis en exergue dans la présentation qu'en donnait Abstinence Contrainte⁹⁹. Or, si Christine de Pizan veille à écarter tout soupçon de vice du cœur de la dame, nulle émotion ne semble pour autant convoquée dans cette aumône publique, pas plus que dans la manifestation trompeuse de dévotion de Faux Semblant. Pareil vide émotionnel touche à la pire des manipulations émotionnelles que nous avons identifiées. Le contraste qu'elle présente avec le modèle de Guillaume de Diguleville se veut plus explicite encore. Christine de Pizan renverse la leçon de Sapience, à la vertu indéniable, en choisissant d'afficher plutôt que de dissimuler l'humilité de la charité. Le jeu avec la tradition du jeu des émotions que nous avons cherché à éclairer est immanquable. Une fois de plus, Christine de Pizan en semble consciente dans la défense qu'elle en livre, fondée sur l'intention d'une telle démarche. La manipulation d'une qualité aussi incontournable que l'est la charité chrétienne se veut bien sûr motivée. Christine de Pizan met d'ailleurs l'accent sur le bienfondé de son conseil par l'élargissement du public auquel elle l'adresse. Elle ne le destine pas seulement aux princesses, mais aussi et d'abord aux princes. Elle le fait ainsi relever des enjeux de domination, de respect et d'hommage, mais surtout, dans un nouvel élargissement du propos, de l'honneur, incontournable dans ce traité de savoir-vivre. La référence finale au livre de Valère est intéressante. Elle offre un appui notable à son raisonnement qui permet d'invoquer l'exemple des princes anciens, fréquent tout au long du *Livre*

99 Pour rappel : Guillaume de Lorris et Jean de Meun, *op. cit.*, v. 10 493, cité p. 242.

des Trois Vertus. L'enjeu de la feintise y est clairement inscrit, tout comme celui de l'objectif de *reverence* poursuivi, mais le lien semble néanmoins assez lâche dans la question traitée. Surtout, l'allusion aux dieux païens est assez particulière dans le cadre de rédaction qu'est celui de Christine de Pizan, qui recourt volontiers aux exemples antiques, mais construit son projet en regard de la pensée chrétienne, plus encore peut-être ici d'ailleurs. Nous pouvons faire écho aux interrogations de Dallas G. Denery à ce propos :

*It is an odd concluding note for a discussion so self-consciously pushing against traditional theological views about hypocrisy, an account of hypocrisy that justifies itself through a comparison with pagan hypocrisy, a justification that operates entirely at the practical level and, in so doing, implicitly suggests that in certain cases, in this case, in the case of the noble lady embroiled in the dangerous affairs of early fifteenth-century French politics, practical success trumps theological quibbles about helpful lies and simulations*¹⁰⁰.

Nous ne pouvons que nous accorder à ses conclusions, la dimension pratique des leçons de Prudence Mondaine nous semblant essentielle à leur appréhension. La portée sociale des conseils dispensés par cette figure allégorique fonctionne comme une clé de lecture de ses spécificités, ce qui nous paraissait justifier ce troisième volet de nos analyses du réseau Faux Semblant. Mais elle éclaire aussi justement les décalages qui y sont introduits. Le plus important d'entre eux se situe évidemment du côté de cette contamination qu'elle implique de vertus chrétiennes telles que la charité. Dans ce contexte, elle ne peut échapper à la confrontation avec la problématique du mensonge forgée dans la tradition théologique. La considération par Christine de Pizan d'une forme d'hypocrisie justifiable, voire nécessaire et louable, détone en effet parmi les réflexions menées par la plupart des penseurs chrétiens, pourtant essentiels dans le développement de son traité. Il s'avérerait donc intéressant de s'arrêter à l'histoire du mensonge telle qu'elle s'esquisse encore à la fin de Moyen Âge, dans la continuité de celle que nous avons déjà pu en proposer au chapitre précédent¹⁰¹. Cela nous permettra d'éclairer

100 D. G. Denery II, « Christine de Pizan against theologians : the virtue of lies in *The Book of the Three Virtues* », *Viator*, n° 39, 2008, p. 229-247, ici p. 238.

101 Pour rappel, voir la réflexion développée autour du vice de mensonge dans la perspective chrétienne des jeux émotionnels envisagés dans le chapitre précédent : p. 439-447.

la posture endossée par Christine de Pizan, mais aussi la place qu'elle réserve aux jeux émotionnels.

La défense proposée par Christine de Pizan de cette *juste ypocrisie* témoigne de sa difficulté à en affirmer la nécessité en regard de la longue tradition de condamnation du mensonge. Saint Augustin offre bien sûr l'autorité la plus incontournable en la matière. Nous l'avons souligné déjà, il est à la source de la définition et de la classification élaborée autour du mensonge et surtout de la condamnation très ferme qu'il en livre, principalement dans ses traités *De Mendacio* et *Contra Mendacium*. Le mensonge y est traité comme un vice, dans les huit formes qui lui sont reconnues. Cette conception exerce une influence profonde tout au long du Moyen Âge, aux XII^e et XIII^e siècles surtout, nous l'avons vu. Mais nous pourrions aussi relever tout l'intérêt, pour l'écho dont s'en fera Christine de Pizan, du nouvel essor qui marque alors la réflexion autour du mensonge. En-dehors de la lignée de condamnation absolue héritée du modèle augustinien – et les exemples en restent nombreux –, on perçoit une volonté d'ouverture à ce sujet. Jean Duns Scotus par exemple soutient un tout autre discours. Le théologien franciscain, qui évolue en Écosse aux XIII^e et tout début du XIV^e siècles, reconnaît les dangers pratiques, mais surtout sociaux du mensonge, comme source de troubles dans les rapports humains, mais rejette la considération de la faute morale inhérente qu'il constituerait. Se fondant sur la définition augustinienne, il établit comme critère décisif l'intention de tromper¹⁰². Notion essentielle dans l'appréhension des dynamiques émotionnelles, l'intention poursuivie au gré de la tromperie éclaire ainsi aussi, selon Jean Duns Scotus, la possibilité d'un mensonge dénué de vice. Il insiste surtout sur la dimension sociale pour évaluer les défauts qui lui seraient liés et ouvre la voie à une acceptation morale fondée sur des facteurs sociaux et non intrinsèques¹⁰³. Angelus de Clavasio, frère mineur italien du XIV^e siècle, joue également un rôle certain dans la révision de la notion de mensonge. Il distingue en particulier l'acte hypocrite de la

102 Saint Augustin déjà insistait sur ce point : « *Mendacium est quippe falsa significatio cum voluntate fallendi* » : Augustin, *Contra Mendacium*, dans *Première série : Opusculs. II. Problèmes moraux*, texte de l'édition bénédictine, trad. G. Combès, Paris, Desclée De Brouwer, 1937, XII, 26, déjà cité p. 444.

103 Jean Duns Scotus, *In librum tertium sententiarum*, dist. 38, quaest. 1, dans *Opera Omnia*, vol. 25, éd. L. Waddington, Paris, L. Vives, 1894, p. 866.

simulation et défend sur cette base certaines formes de simulation dites prudentes, qui n'impliquent aucune tromperie à proprement parler et donc aucun mal et qui, au contraire même, visent à éviter le mal¹⁰⁴. Il est aisé de relever déjà les points de comparaison qui s'esquissent entre la pensée de ces deux auteurs et celle de Christine de Pizan. Nous pouvons aussi mettre en regard les réflexions d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin. Dans son commentaire à l'*Éthique à Nicomaque*, Albert le Grand met également en exergue cet objectif d'éviter le mal. Il introduit surtout une nuance entre les perspectives théologique, pour lesquelles le mensonge ne peut en aucun cas être toléré, et civile. Dans ce cas, la vertu est définie selon le bien temporel de l'État. Une règle différente émerge ainsi dans l'appréhension du mensonge, toujours considéré comme un vice en soi, mais autorisé quand il s'envisage pour le bien commun. L'évaluation du mensonge s'assouplit selon les circonstances et les objectifs qui le caractérisent¹⁰⁵. Cette considération empreint bien sûr celle de Christine de Pizan, mais, avant cela, celle du célèbre disciple d'Albert le Grand. Thomas d'Aquin consacre plusieurs de ses *quaestiones* au mensonge, nous avons eu l'occasion de les détailler. Rappelons qu'elles débutaient par une définition de la vertu de vérité, selon l'accord qu'elle induit entre intérieur et extérieur¹⁰⁶. Sa théorie nous semble bien sûr pour le moins intéressante pour appréhender les jeux émotionnels au cœur de nos analyses, plus encore dans le cadre qu'offre *Le Livre des Trois Vertus*, qui joue du décalage entre ces deux états. Mais surtout, Thomas d'Aquin fondait sa condamnation sur la mauvaise intention et proposait dans ce cadre une nuance éclairante avec la notion de simulation¹⁰⁷. Celle-ci dépend de la nature de la simulation, fondée sur l'apparence de *juste* que l'hypocrite se donne. Or, Christine de Pizan veille plutôt à qualifier de juste l'hypocrisie que la charité ainsi affichée. À ce stade, il serait difficile de ne pas condamner la forme de fausse charité recommandée au fil de cette pratique de l'aumône publique. Il convient néanmoins de considérer aussi l'influence

104 Angelus de Clavisio, *Summa angelica de casibus conscientie*, « *simulatio* », cité par Dallas G. Denery II : D. G. Denery II, « Christine de Pizan against theologians », *op. cit.*, p. 235.

105 Albert le Grand, *Super Ethica*, IV, lectio 14, 288, dans *Opera omnia*, vol. 14, éd. W. Kübel, Münster, Aschendorff, 1968.

106 Pour rappel : Thomas d'Aquin, *op. cit.*, 2^a-2^{ae}, q. 111, a. 1, cité p. 442.

107 Pour rappel : *ibid.*, q. 111, a. 2, cité p. 487.

exercée par la tradition des miroirs aux princes à ce niveau, et surtout celle, essentielle, de Jean de Salisbury. Son *Policraticus* livre un constat sans appel de l'omniprésence de la flatterie autour du prince. Quoique condamnée, la flatterie doit donc être cernée pour être détectée par le prince qui veut se prémunir de ce fléau parmi ses courtisans¹⁰⁸. Dans ce cadre, la nécessité de contourner les évaluations uniquement morales et de les envisager avant tout dans leur contexte social s'impose. De la même manière, la perception du mensonge semble revue au gré de critères plus variables, qui prennent en compte la dimension civile ou sociale – comme le proposent Albert le Grand ou Jean Duns Scotus –, l'objectif poursuivi – celui du bien commun défendu par Albert le Grand est essentiel –, mais surtout l'intention prêtée, sur laquelle insistent en particulier Jean Duns Scotus et Thomas d'Aquin. La question du mal impliqué, traitée surtout par Angelus de Clavasio, est elle aussi très porteuse dans le cadre des réflexions menées ensuite par Christine de Pizan. S'il est clair que *Le Livre des Trois Vertus* détone avec sa défense haute en couleurs de l'hypocrisie, d'une simulation explicite d'émotions essentielles au système de pensée médiéval comme celle de la charité, mais aussi comme celle de l'amour, ou de la confiance à afficher dans les relations familiales mais aussi ennemies, il se construit en regard de lignes d'influence indubitables. Le rapprochement avec la prudence auquel recourt Angelus de Clavasio, la prise en compte des facteurs sociaux dont témoignent ces théologiens, mais surtout Jean de Salisbury, irriguent la réflexion développée par Christine de Pizan. Mais c'est avant tout l'argument de l'objectif poursuivi qui semble porter les justifications qu'offre Prudence Mondaine. On peut comprendre dans ce sens l'emphase mise d'emblée sur la recherche du bien commun répétée à l'envi dans bon nombre de ses enseignements, mais aussi sur la dynamique d'évitement du mal et des conséquences néfastes, pour la société et la dame elle-même. Dans ce sens, l'insistance sur l'amour de l'époux à préserver en simulant l'amitié aux beaux-parents ou aux ennemis est révélatrice d'une réorientation de la racine émotionnelle cruciale dans l'évaluation du jeu mené, selon le carré sémiotique que nous avons identifié. En reconnaissant la réalité sociale dans toute son

108 Nous citons la version française offerte par Denis Foulechat, qui est celle sur laquelle travaille Christine de Pizan : Denis Foulechat, *Le Policraticus de Jean de Salisbury (1372)*, livres 1-3, éd. C. Bruckner, Genève, Droz, 1994, 3, IV-X, p. 211-228.

exigence, sur le modèle que lui offre Jean de Salisbury, Christine de Pizan parvient à dessiner une véritable éthique, non plus théologique, mais morale, de la juste hypocrisie. Au nom du bien commun qu'elle intègre au cœur de nombreuses stratégies préconisées dans son traité, mais aussi et surtout de l'honneur féminin qui constitue son deuxième fer de lance, elle justifie une attitude volontiers mystificatrice, faite de dissimulation des points de tension, et des émotions qui y seraient liées, mais aussi de simulation explicite, qu'elle avait pourtant jusqu'alors âprement critiquée dans le cadre du débat sur le *Roman de la Rose*. La nuance semble avant tout tenir à ce facteur social mis en lumière par la source d'énonciation même de ces conseils qu'est Prudence Mondaine. N'est plus en jeu ici le seul intérêt de l'Amant, que mettait bien en lumière Jean de Meun dans la prise abrupte de la Rose en particulier, mais le bien commun, comme le souligne Linda Rouillard dans un article éclairant consacré au « *virtuous artifice* » de Christine de Pizan :

In the Roman de la rose, Faux Semblant boasted about his proficient hypocrisy which allowed him to hurt his enemy; here in the Trois vertus, the vice has been turned around to benefit everyone in the princess's entourage and becomes "justifiable" hypocrisy. Personal interest is recast as intended for the common good; in fact, it is a duty¹⁰⁹.

C'est donc au nom de ce détournement des ambitions de Faux Semblant de tromper dans le seul but de nuire que s'opère ce changement de *faux semblant* en *faire semblant* et que Prudence Mondaine peut défendre la dissimulation comme relevant du « *greater good*¹¹⁰ ». Bien loin des attitudes autocentrées soutenues dans les *artes amandi* et, surtout, dans celui de Jean de Meun, c'est le bien commun que vise Christine de Pizan. Notre parcours parmi les recommandations de Prudence Mondaine est significatif à ce niveau, ce que Linda Rouillard met encore en lumière :

[...] but unlike Andreas and Jean de Meun's Faux Semblant, the ultimate goal is not one of the selfish concern and satisfaction, loosely termed "love", but rather one that engenders social stability and the common good, in which love is governed by something more generally termed "honour"¹¹¹.

109 L. Rouillard, « "Faux semblant ou faire semblant ?" Christine de Pizan and virtuous artifice », *Forum for Modern Language Studies*, n° 46/1, 2009, p. 16-28, ici p. 22.

110 *Ibid.*, p. 24.

111 *Ibid.*, p. 25.

L'enjeu de l'honneur distingue les recours hypocrites de Faux Semblant de ceux de Prudence Mondaine. La nuance est claire pour le lecteur, Linda Rouillard le précise dans une réflexion intéressante d'ailleurs quand on considère les critiques portées par Christine de Pizan à l'encontre de l'œuvre de Jean de Meun en terme de lisibilité et de réception : « *We all, of course, understand this kind of covering up to be, at the literal level, a deception, but a socially acceptable and even necessary one*¹¹² ». La dimension sociale de cette hypocrisie recommandée par Christine de Pizan est centrale, nous l'avons vu. Elle réaffirme l'impératif de stabilité sociale qu'illustraient déjà les exemples des rois Marc et Arthur dans notre analyse du principe de *garde*¹¹³. Mais elle lui confère une portée particulière dans ces astuces préconisées par Prudence Mondaine, même au cœur des émotions supposées les plus intimes de la dame. Ce code du *faire semblant* s'inscrit dans une véritable politique de la visibilité, selon l'expression de Rosalind Brown-Grant¹¹⁴. Christine de Pizan remobilise toute l'importance conférée dans la société médiévale à la notion d'apparence et la concentration primordiale qu'elle propose sur l'*homo exterior*. Dans une ligne d'influence offerte par Tertullien, il semblerait même que l'apparence importe davantage que l'*homo interior* en soi, en particulier pour les femmes d'ailleurs. Le Père de l'Église soulignait déjà l'intérêt des apparences offertes en public, dans un traité dédié, de manière notable, à l'apparence des femmes, le *De cultu feminarum*. Il y soutient même qu'il ne suffit pas de cultiver la charité chrétienne, il convient également d'en faire preuve, de la laisser paraître¹¹⁵. De la même manière, il convient, selon Christine de Pizan, d'afficher la charité dans le cadre de l'aumône, quelles que soient les prescriptions bibliques en la matière. Mais les nuances qu'elle implique dans ses recommandations attestent un développement supérieur de cet idéal d'apparence des vertus. Le décalage entre cœur et bouche, ou visage en général, souvent évoqué au gré des allusions à la tromperie préconisée, est révélateur du dépassement proposé de la théorie de Tertullien. Peu importe que

112 *Ibid.*, p. 19.

113 Pour rappel, voir les analyses que nous en proposons dans ce chapitre : p. 147-160.

114 R. Brown-Grant, *op. cit.*, p. 200.

115 Tertullien, *De cultu feminarum*, II, 1, cité dans A. Blamires, C. W. Marx et K. Pratt (éd.), *Woman defamed and woman defended. An anthology of medieval texts*, Oxford, Clarendon Press, 1992, p. 51.

la charité soit présente au cœur de la princesse, il est surtout essentiel qu'elle l'affiche, par souci d'exemplarité, mais aussi d'intérêt personnel donc, comme nous l'avons mis en lumière. Les intentions se doivent néanmoins de rester louables bien sûr, mais on ne peut que constater le pas de côté proposé par Christine de Pizan. S'introduit ainsi dans son *Livre des Trois Vertus* une tout aussi, voire plus grande encore, attention à l'extérieur qu'à l'intérieur, à l'apparence plutôt qu'aux émotions. Une forme de paradoxe paraît ainsi émerger en association avec la réflexion de Tertullien. La vertu ne saurait suffire en elle-même, il convient qu'elle soit elle-même rendue visible, affichée et démontrée, ce que Christine de Pizan intègre à la perfection dans le discours de Prudence Mondaine. Même dans une perspective sincère, l'extériorisation est donc valorisée avant tout. Dans cette *politics of visibility*¹¹⁶, Christine de Pizan réaffirme avec force la valeur indicielle des apparences émotionnelles. Elle les définit comme des « signes de par dehors par lesquels on juge communément du courage, car autrement ne puet on jugier de l'entencion des gens fors par les œuvres¹¹⁷ ». Leur fonction signifiante et même évaluative les pose au cœur de sa réflexion fondée sur la place prise par la scène publique. L'importance conférée à tout ce qui relève de l'*homo exterior* permet d'éclairer la transition du refus total du *faux semblant* à un idéal du *faire semblant* revendiqué tout au long du manuel de comportement des Trois Vertus. C'est dans l'orientation de la vertu de Prudence en Prudence Mondaine que semble se fonder la justification offerte à cet intérêt devenu même ambigu pour les apparences et surtout pour leur manipulation. Les dérives présentées face à l'harmonie entre *homo interior* et *exterior* vantée tout au long du Moyen Âge s'éclairent donc en regard des impératifs dictés par la scène sociale. Tout l'intérêt réside bien sûr dans le détournement qui s'y opère des enjeux initiaux, tout à fait purs d'intention, de cette dynamique politique. Les exemples de Marc et Arthur illustraient la logique bienséante fondée dans l'objectif d'assurer le maintien de la cohésion sociale. Les catégories et les visées du jeu se brouillent sous la plume de Christine de Pizan qui tend à révéler l'omniprésence de la sphère publique. L'attitude préconisée envers l'époux est révélatrice de cette tendance, elle qui pouvait relever de la

116 Pour rappel : R. Brown-Grant, *op. cit.*, p. 200, cité p. 574.

117 Christine de Pizan, *Le Livre des Trois Vertus*, *op. cit.*, I, 13, l. 131-133.

seule intimité conjugale et de logiques émotionnelles tout autres alors. L'emphase mise sur les conséquences plus générales de la moquerie et de la honte en cas de mésentente avec le mari signale le débordement de la sphère privée dans ses conséquences publiques elles aussi¹¹⁸. Là réside toute l'importance conférée aux semblants émotionnels, garants contre la médisance et la honte. Ainsi, la frontière entre prudence et hypocrisie s'efface dans cette mise en lumière de ces composantes publiques. Christine de Pizan joue de la tradition préexistante pour livrer cette leçon ambigüe. L'idéal de *garde* requiert d'emblée une forme de dissimulation inscrite dans une optique de prudence et surtout de bienséance. Elle continue d'ailleurs d'y appeler, dans un respect bien plus strict des lignes de conduite toujours prescrites à ce niveau :

Adonc congnut la dame la cause de l'ire de son mary, qu'elle n'avoit oncques mais sceue. Mais comme tres prudent et ferme qu'elle estoit, tres saigment le voulst dissimuler jusques en temps et en lieu. Si fist semblant d'avoir de ceste chose moult grant soulas¹¹⁹.

Le *Livre de la Cité des Dames* témoigne de cette importance toujours conférée à la dissimulation convenante dans ces efforts de maîtrise de la femme de Bernabo le Génois. On retrouve la dynamique double de dissimulation renforcée par la simulation qu'attestaient si bien les rois Arthur et Marc. La visée bienséante transparait ainsi, notamment par la valorisation commune à cet égard de la prudence et de la sagesse démontrées. Ces mêmes critères réapparaissent, alors détournés, dans le *Livre des Trois Vertus*. Christine de Pizan fait donc preuve d'une maîtrise parfaite des codes émotionnels, qu'elle n'hésite pas à remobiliser à l'aune des objectifs qu'elle s'est fixés. Ce parcours parmi les enseignements éloquentes de Prudence Mondaine éclaire les enjeux essentiels de ce détournement des idéaux de cohésion sociale. Ils tiennent à cette morale de l'intention que Christine de Pizan insuffle aux jeux émotionnels, de manière tout à fait particulière dans son *Livre des Trois Vertus*. Elle mériterait d'être envisagée plus globalement dans l'œuvre de Christine de Pizan. Nous pourrions ainsi mieux appréhender le retournement opéré autour du jeu des émotions, de la simulation bienséante à l'hypocrisie éhontée et

118 *Ibid.*, I, 13, l. 84-86.

119 Christine de Pizan, *Le Livre de la Cité des Dames*, *op. cit.*, II, LII, 215e.

défendue en tant que telle. Ce nouveau traitement des manipulations émotionnelles répond en effet à une logique intentionnelle remise au cœur de la réflexion au nom du combat mené pour défendre la cause féminine, selon des nuances qui nous semblent nécessiter une meilleure approche des logiques de cette forme d'éthique du *semblant*.

DE LA MORALE DE L'INTENTION À LA DÉFENSE FÉMININE, UNE NOUVELLE ÉTHIQUE DU *SEMBLANT*

En-dehors du seul traité des Trois Vertus ou même du diptyque qu'il forme avec le *Livre de la Cité des Dames*, nous voudrions envisager le traitement réservé aux codes émotionnels prescrits par Christine de Pizan dans le reste de son œuvre. La portée didactique de ces deux ouvrages trouve un écho intéressant à considérer dans le miroir aux princes plus traditionnel qu'elle livre dans son *Livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V*. Il permet d'appréhender la place offerte, une fois sorti du contexte féminin, à cette morale politique venue remplacer la théologie morale détournée au gré du nom donné à Prudence Mondaine. Le *Livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V* paraît occuper une position médiane entre les miroirs aux princes que nous avons pu citer en amorce de nos analyses et le *Livre des Trois Vertus*, miroir aux dames écrit par une dame. Il permet de découvrir la teneur des conseils dispensés cette fois aux hommes et de la comparer à celle des leçons des Trois Vertus, en particulier au niveau des efforts de maîtrise voire de manipulation des apparences émotionnelles recommandés. La perspective presque sociologique qui anime cette réflexion des nuances de genre nous poussera aussi à considérer le traitement réservé aux autres classes sociales que celle qui se trouve visée par les enseignements de Prudence Mondaine. La volonté généralisante des conseils des Trois Vertus connaît une déclinaison intéressante quand elle touche aux jeux des émotions, nous le verrons. Nous pourrons aussi en confronter les ressorts à ceux de la veine amoureuse qui irrigue les réflexions de Christine de Pizan, de ses ballades à ce manuel de savoir-vivre qui ne peut faire l'impasse sur cette problématique sensible pour l'auteure des *Epistres sur le Rommant de la Rose*.

Toutes les nuances qui s'esquissent dans ce modèle des manipulations émotionnelles peuvent se lire à l'aune de la morale de l'intention qui y trouve une confirmation éclatante et surtout de la défense féminine qu'elle vient servir.

Le Livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V constitue un exemple parfait d'adaptation des conseils féminins dispensés au gré du *Livre des Trois Vertus*. Il propose un panorama des qualités du roi Charles V comme modèle de bon gouvernement, tel que Christine de Pizan souhaite l'élaborer pour la gent féminine. Il est révélateur de l'importance conférée à ce facteur essentiel qu'est celui de l'objectif poursuivi au gré des actions ainsi valorisées du souverain. L'un des chapitres est consacré à la dissimulation, dans une grande proximité avec le point de vue défendu par Prudence Mondaine :

Comment souventes fois avenist que le roy Charles s'esbatoit et desreñoit avec ses familiers, entre les autres propos chut à parler de dissimulation, et disoient les aucuns que dissimuler estoit un rain de traïson. « Certes, ce dist adonc le Roy, les circonstances font les choses bonnes ou mauvaises, car en tel maniere peut estre dissimulé, que c'est vertu, et en tel maniere, vice, sçavoir : dissimuler contre la fureur des gens pervers, quant il est besoing, c'est grant sens, mais dissimuler et faindre son courage, en attendant oportunité de grever aucun, ce peut appeler vice¹²⁰. »

Il est intéressant de constater à nouveau l'utilisation de la formule réductrice du *rain de* qui semble d'emblée marquer la distance avec l'accusation portée, de la même manière que dans *Le Livre des Trois Vertus*¹²¹. Plus que d'*ypocrisie*, il serait ici question de *traïson*, ce que le roi dénie au nom des circonstances, elles aussi posées au cœur des justifications de la *juste ypocrisie* recommandée par Prudence Mondaine. Ce sont ici la qualité des personnes à qui se présente la dissimulation et surtout la nécessité – également convoquée au rang des arguments du *Livre des Trois Vertus* – qui légitiment sa perception vertueuse. La qualification de la dissimulation comme vice repose surtout sur le fait de nuire à autrui, répété aussi à plusieurs reprises dans les enseignements de Prudence Mondaine. Le doublet *dissimuler* et *faindre* laisse peu de doutes sur la nature du vice

120 Christine de Pizan, *Le Livre des fais et bonnes meurs du sage Roy Charles V*, éd. N. Desgrugillers-Billard, Clermont-Ferrand, Paleo, 2009, III, xxvi.

121 Pour rappel : Christine de Pizan, *Le Livre des Trois Vertus*, *op. cit.*, I, 17, l. 36-65, cité p. 563.

que présente le roi Charles V. Surtout, il y est précisé que c'est le cœur qui se voit alors objet de dissimulation et de tromperie. On rejoue l'opposition entre le cœur et l'apparence qui en est livrée pour mieux marquer la dépréciation d'une telle attitude. L'évocation du *courage* permet d'englober toutes les émotions négatives qui peuvent conduire à ce souhait de *grever*. On retrouve ainsi les paramètres identifiés du carré sémiotique que nous avons mis à jour, la ruse résidant dans la dissimulation d'émotions néfastes, dans leurs effets et dans leurs intentions surtout. Étrangement cependant, dans *Le Livre des Trois Vertus*, pareille opposition à la voix du cœur semblait au contraire valorisée, presque vantée même pour la difficulté qu'elle impliquait. Ce contraste pourrait s'éclairer à la lueur du combat mené par Christine de Pizan contre la tradition misogyne qui déconsidère la gent féminine comme faible et emportée par ses passions. On pourrait en effet lire cette capacité de maîtrise absolue de l'intériorité, du moins dans ses apparences, comme un renversement de ces critiques. Christine de Pizan flirterait alors avec un autre pan de la déconsidération misogyne, de la femme manipulatrice, bien illustrée par les femmes de fabliaux ou par le personnage de la Vieille du *Roman de la Rose*, à l'importante nuance près une fois encore qu'est celle que nous mettons aussi en exergue dans le dernier exemple cité du *Livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V* : celle de l'intention. Le cas de figure critiqué par Charles V se comprend en effet selon sa mauvaise intention, au contraire de celui recommandé par Prudence Mondaine animé d'un souci d'exemplarité et de recherche du bien commun. Ainsi, si Christine de Pizan joue des frontières volontiers floues entre ces formes de jeu des émotions, elle maintient la distinction au nom des objectifs poursuivis par de telles manipulations. Dans une belle démonstration de la portée générale de son message hors du combat misogyne, Christine de Pizan applique ses recommandations de *prudent cautele* en-dehors du seul champ féminin, dans *Le Livre du corps de policie* notamment. Elle y incite les chevaliers à se montrer « sages et cautilleux » – c'est-à-dire donc rusés et malhonnêtes, mais aussi prévoyants, prudents et habiles selon le sémantisme précisé dans l'édition même de l'ouvrage – dans tous leurs faits d'armes, mais surtout envers leurs ennemis¹²², dans une veine

122 Christine de Pizan, *Le Livre du corps de policie*, éd. A. J. Kennedy, Paris, Champion, 1998, 2.5.

similaire à celle du quatrième enseignement de Prudence Mondaine. Elle étaye encore ces conseils dans la suite de son exposé, dans un chapitre dédié aux « saiges cautelles d'armes de quoy les chevaliers doivent user » pour insister sur l'importance de prendre garde aux ennemis qui ont tendance à user de « cautelles et voies couvertes¹²³ ». Ainsi, la prudente feintise préconisée s'inscrit en réaction des propres feintes des ennemis, mais au cœur de l'éthique chevaleresque esquissée au gré du *Livre de corps de policie*. Réapparaît ici en filigranes l'injonction de tromper pour ne pas l'être, assenée à de nombreuses reprises dans le *Roman de la Rose* de Jean de Meun¹²⁴, pourtant dénoncé par Christine de Pizan notamment pour la vilénie de ses leçons trompeuses. La nuance, cette fois encore, réside dans l'intention qui est prêtée à la tromperie recommandée, mais aussi sûrement dans le contexte dans lequel elle se situe. Nul ressort amoureux intéressé ici, puisque Christine de Pizan se concentre sur la sphère sociale dans son ensemble, dans son harmonie nécessaire, plus encore sûrement dans la situation des hommes d'armes. La formule qu'elle rapporte du roi Charles V pourrait résumer la philosophie du *Livre des Trois Vertus* que nous parcourions : la vertu réside dans le *besoing*. Le rapprochement avec l'éthique machiavélienne est immanquable. Son célèbre credo, « la fin justifie les moyens », semble en effet tout autant pouvoir s'appliquer à la pensée de Christine de Pizan. Roberta L. Krueger souligne l'originalité de la démarche du *Livre des Trois Vertus* dans l'œuvre de Christine de Pizan et en particulier face au *Livre de la Cité des Dames* dans ce contexte d'ailleurs. Elle fait ainsi le lien entre le projet des *Trois Vertus*, cette dimension politique sur laquelle nous insistions pour éclairer les justifications de la *juste ypocrisie* qui s'y esquisse, et l'anticipation des idées de Machiavel : « In the *Trois Vertus*, she turns to the real world, where the constraints of society mean that women must learn to negotiate their limited powers and resources with skillful speech, respectful maintenance of court etiquette and vestimentary codes, and Machiavellian domestic diplomacy¹²⁵ ». On perçoit bien dans ces propos l'influence sur Christine de Pizan de Jean de Salisbury, qui éclaire ses réflexions d'une

123 *Ibid.*, 2.19.

124 C'était la leçon à la fois de Raison, de l'Ami, de la Vieille et de Faux Semblant bien sûr. Pour rappel, par exemple : Guillaume de Lorris et Jean de Meun, *op. cit.*, v. 4 387-4 398, v. 7 335-7 356, cités p. 309 et p. 311.

125 R. L. Krueger, « Christine's Anxious Lessons », *op. cit.*, p. 28.

grande acuité dans ses observations des conditions sociales du monde princier qu'il dépeint. Prudence Mondaine fait preuve d'une même propension à la justification selon les circonstances sociales et même politiques qui peuvent exiger des pratiques plus tendancieuses de la part de la dame. On pourrait voir ces dérives et ces appels explicites à la manipulation des apparences émotionnelles comme autant d'indices de la diplomatie machiavélique ainsi anticipée chez Christine de Pizan. Pareil rapprochement témoigne de l'originalité, et ainsi de toute la modernité, du traité des Trois Vertus. Mais il donne aussi une force particulière aux penchants trompeurs qui y sont revendiqués. À la lumière de l'éthique machiavélique, on ne peut manquer la proximité entre les leçons de Prudence Mondaine et celles de Faux Semblant, elles aussi légitimées selon leur *besoing* au gré de la démonstration de leur grande utilité et efficacité¹²⁶. La comparaison gagne en pertinence bien sûr quand on en envisage les ramifications similaires liées aux enjeux des apparences, autant avec Faux Semblant qu'avec Machiavel¹²⁷. Les remarques conclusives apportées par Dallas G. Denery à son étude des rapports entretenus par Christine de Pizan avec les théologiens autour de la question du mensonge soulignent néanmoins les nuances existantes dans cet effet d'annonce qu'offre *Le Livre des Trois Vertus* à la Renaissance, en particulier dans le tableau qui y est dressé de l'hypocrisie. Certes, l'emphase mise sur la prudence comme moyen de justification des méthodes manipulatrices préfigure les stratégies de façade positive de la Renaissance. Mais, au contraire de Christine de Pizan, Machiavel et Castiglione instaurent une distinction totale entre des considérations pragmatiques et celles qui relèvent de la morale ou du spirituel¹²⁸, là où Prudence Mondaine n'hésite pas à qualifier cette *juste ypcrisie* de vertu et à en faire déborder les ressorts jusqu'aux pratiques de la charité. Surtout, si la société du spectacle¹²⁹

126 Telle était la leçon que nous pouvions tirer du modèle offert par Faux Semblant à l'Amant dans son succès de la quête de la Rose. Voir, pour rappel, nos analyses dans le chapitre sur Faux Semblant : p. 329-339.

127 M. Bella Mirabella a d'ailleurs mis en lumière l'importance du règne des apparences mis en scène dans *Le Livre des Trois Vertus* pour justifier les comparaisons avec l'œuvre de Machiavel ou de Castiglione : M. B. Mirabella, « Feminist Self-Fashioning. Christine de Pizan and *The Treasure of the City of Ladies* », *The European Journal of Women's Studies*, n° 6, 1999, p. 9-20, ici p. 15.

128 D. G. Denery II, « Christine de Pizan against theologians », *op. cit.*, p. 247.

129 Selon la formule déjà citée de Damien Boquet et de Pirooska Nagy. Pour rappel : D. Boquet et P. Nagy, *op. cit.*, p. 153, cité p. 91.

que nous savons être celle de la fin du Moyen Âge implique un grand contrôle de soi, des apparences offertes de soi et de son intériorité, les émotions manipulées et les enjeux de ces manipulations sont en réalité tout autres dans *Le Livre des Trois Vertus*. Les enjeux de cohésion sociale voire de pacification se retrouvaient en effet déjà dans les efforts de maîtrise de soi et de manipulation de l'expression émotionnelle dans nos premières analyses du principe de *garde*¹³⁰. On perçoit donc l'influence exercée par la tradition émotionologique sur Christine de Pizan dans son élaboration d'une nouvelle forme de publicité émotionnelle, qui ne se conçoit néanmoins plus seulement comme une manifestation de joie peut-être forcée dans une perspective politique, mais qui s'instille même dans les univers plus intimes de la famille ou de l'aumône. La portée politique et son objectif d'harmonie restent cependant au cœur des objectifs poursuivis dans de tels appels à la manipulation émotionnelle. En effet, cette *fin* qui vient justifier les moyens préconisés par Christine de Pizan est toujours conditionnée à la fois par la bonne intention qui la préside et par la poursuite du bien et par l'évitement du mal, selon un double critère qui fonctionne le plus souvent de pair comme pour mieux légitimer cette pratique dont elle a conscience du caractère inattendu. Pareille insistance ne peut qu'attirer l'attention sur les raisons de cette construction argumentative, en regard des dynamiques sociales ainsi mises en exergue, mais plus encore dans le cadre de réflexion qu'a été celui de Christine de Pizan dans son approche de la tromperie.

Le Livre des Trois Vertus n'est en effet pas tout à fait cohérent sur la question de l'hypocrisie. Nous avons pu lire l'éloge de la vérité présentée dans ses premiers chapitres¹³¹, peu compatible avec pareille revendication d'une *juste ypocrisie*, même si elle semblait quelque part aussi déjà nuancée. Mais nous pourrions également noter d'autres traces de la condamnation du mensonge qui sous-tend de nombreux enseignements. De manière intéressante, ceux-ci se concentrent surtout dans ses deuxième et troisième livres, qui ne sont donc plus dédiés à un public princier ou noble. Le règne des apparences dépeint dans la première partie du traité est ainsi remis en question au gré de dénonciations parfois fort explicites

130 Pour rappel, voir les analyses proposées des jeux émotionnels manifestés par Arthur ou Marc dans notre chapitre sur la *garde* : p. 147-160.

131 Pour rappel : Christine de Pizan, *Le Livre des Trois Vertus*, *op. cit.*, I, 11, l. 94-105, cité p. 540.

de la fausseté des émotions affichées. Le chapitre consacré aux servantes et chambrières fait le tour des défauts qui menacent cette partie de la population féminine envisagée dans le manuel de comportement. Sous un appel général à la bonté du cœur se regroupent les critiques des excès, de la flatterie et des tromperies qu'elle occasionne, et, plus largement, des fausses bonnes apparences :

De tieulz gloutes est il chamberieres, si est moult grant peril en un hostel ; car le beau service que faire scevent, leurs flateries, bien appareillier a mengier, tenir tout nettement et ordonneement, bel parler et beau respondre, aveuglent tellement les gens que on ne s'en prent garde de leurs tres grans mauvaistiéz : car elles se meslent de devocion parmy, pour mieulz tout couvrir, et vont au mostier a tout patenostres, et la est le peril¹³².

La répétition du péril que représentent de telles femmes de chambre est significative de l'emphase que met Christine de Pizan sur leur vice, fondé sur la fausseté de leur bonne attitude. La qualité de leur service, de leur parole, de leur dévotion même est exposée comme hypocrite, servant seulement à *mieulz tout couvrir*. Ce *tout* paraît englober l'ensemble des ruses évoquées pour *aveugler* les maîtres, toutes ces *tres grans mauvaistiéz* dont il conviendrait de prendre garde. La critique est inmanquable, le lexique en est révélateur, tout comme la diversité des tromperies convoquées, du service concret à la parole, source bien connue d'hypocrisie, et même à la dévotion. La dépréciation n'a d'égal que la justification qui était apportée dans les enseignements de Prudence Mondaine pour de telles manigances. La manipulation des apparences offertes de la dévotion faisait l'objet de cette valorisation de la *juste ypocrisie*¹³³, tandis que cet appel à *couvrir* la simulation évoque sans doute possible celui adressé à la dame qui doit faire face à ses ennemis¹³⁴. La nuance appelle à réfléchir aux ambitions universalisantes des leçons dispensées par les Trois Vertus. La conclusion de ce chapitre est plus nette encore dans la tendance critique : « Si vous en prenez garde, entre vous qui estes serviz, que deceus n'y soiez ; et a vous qui servez, le disons afin que abhominacion aiez de tieux choses faire. Car sans faille celles qui le font se dampnent et desservent mort d'ame et de corps, car de telles sont arses

132 *Ibid.*, III, 9, l. 101-107.

133 Pour rappel : *ibid.*, I, 17, l. 36-65, cité p. 563.

134 Pour rappel : *ibid.*, I, 16, l. 57-89, cité p. 558.

ou vives enfouies qui tant ne l'ont desservi¹³⁵ ». Outre la réitération de l'appel à la *garde*, on observe un jeu intéressant sur le service, celui reçu par ceux qui se trouvent ainsi *deceus* et celui rendu, condamné comme source d'abomination et même de damnation. Pareille mise en lumière de la part trompeuse du service proposé ne va pas sans rappeler celle qu'en offraient la Vieille ou l'Ami dans le *Roman de la Rose*. La recommandation de se *garder* pour ne pas être *deceus* évoque en effet celle de la Vieille qui incite à se prémunir des tromperies des faux amants et justifie sur cette base sa propre tromperie¹³⁶. Et la dépravation du service ainsi rendu ne va pas sans évoquer celle que révélait l'Ami en détournant les codes du service de la *fin'amor*¹³⁷. La question du service réapparaît finalement, de manière négative, mais pour les servantes qui y récoltent les fruits mérités de leur péché. Le retournement opéré dans la logique du service paraît rejouer celui que prônait la Vieille une fois encore de punir les trompeurs¹³⁸. Les promesses infernales, bien détaillées, laissent peu de doute sur la déconsidération de telles pratiques. Il s'agit là d'une autre stratégie argumentative fréquente dans le *Livre des Trois Vertus* qui insiste sur les châtiments des attitudes néfastes abordées dans ces deux livres. La précision qu'offrent la formule *sans faille* ou le doublet des verbes *damner* et *desservir mort* tout comme celle des punitions proposées jouent encore de cette dynamique d'insistance sur la répression désirée. Surtout, elle évoque le propre appel à la répression du vice de Malebouche, dont l'ensemble de la triade trompeuse du *Roman de la Rose* clamait la sentence de mort. Faux Semblant, en particulier, concluait sa confession du *losengier* sur ce jugement sans appel à la mort qu'il avait bien *desservie*¹³⁹. Il est intéressant bien sûr de compter, parmi les objets de critique, la *devoction* qui paraît fonctionner comme le paroxysme des facteurs de condamnation. C'était aussi le cas dans le *Roman de la Rose* : la fausse dévotion de Faux Semblant semblait y fonctionner comme un outil pour éclairer la fausseté vicieuse, quoiqu'indispensable, du *ribaus* d'Amour¹⁴⁰.

135 *Ibid.*, III, 9, l. 107-112.

136 Pour rappel : Guillaume de Lorris et Jean de Meun, *op. cit.*, v. 12 829-12 834, cité p. 321.

137 Pour rappel : *ibid.*, v. 7 418-7 422, cité p. 312.

138 Pour rappel encore : *ibid.*, v. 12 829-12 834, cité p. 321.

139 Pour rappel : *ibid.*, v. 12 328-12 339, cité p. 298.

140 Voir, pour rappel, nos analyses proposées à ce niveau dans le chapitre sur Faux Semblant.

Or, cette pratique religieuse affichée faisait justement l'objet des recommandations de Prudence Mondaine, comme source d'exemplarité à défaut d'intentions plus pieuses¹⁴¹. Un retournement s'opère donc entre le premier et le troisième livre, qui peut s'éclairer sous diverses lumières. Bien sûr, le pouvoir d'exemplarité de la princesse qui servait à légitimer pareille posture est bien plus important que celui de la chambrière, moins influente puisque moins haut placée sur l'échelle sociale. Ainsi, la réalité sociale justifie une fois encore les attitudes préconisées dans le manuel de comportement, tout comme leur variabilité. Ce qui s'impose ici, c'est la limite posée à la volonté universalisante des conseils dispensés à l'ensemble de la communauté féminine. La morale des classes s'y trouve préservée, les chambrières restant exclues du système politique dans lequel Christine de Pizan inscrit la gent féminine. On décèle dans cette exception une nuance entre le statut d'acteur de plein droit que les Trois Vertus accordent aux femmes et celui de subalterne que conservent les servantes. Ce clivage paraît se bâtir sur la notion de service et de domination qui y est directement liée. Il permet de réactiver la théologie morale écartée dans le reste du traité, fondée sur un rapport de domination. Si elle présente des ambitions d'élévation, c'est en effet pour le prince seulement, selon le modèle exemplaire qu'en offre Gilles de Rome. Ce sont les mêmes enjeux qui sont présentés ici, la bonne attitude de la chambrière servant avant tout à la bonne réputation de sa maîtresse. Une nuance peut être posée à cette répartition du combat mené par Christine de Pizan pour la cause féminine selon la classe sociale envisagée. Il faut en effet rappeler qu'elle se présente elle-même comme la *chamberiere* des Trois Vertus dans l'introduction de son traité¹⁴². Le parallèle qui se tisse ainsi entre les servantes de la dame et Christine de Pizan elle-même pourrait alors éclairer la tendance conservée à la création d'une véritable communauté féminine. Si celle-ci ne s'affranchit pas d'une logique des classes bien maintenue, elle peut se comprendre dans l'entrelacement des responsabilités des dames dans la préservation de leur honneur. Ainsi, on pourrait comprendre que les bonnes actions de la chambrière sont appelées à rejaillir sur la réputation de sa maîtresse de la même manière que les efforts de Christine de Pizan contribuent

141 Pour rappel : Christine de Pizan, *Le Livre des Trois Vertus*, *op. cit.*, I, 17, l. 36-65, cité p. 563.

142 Pour rappel : *ibid.*, I, 1, l. 27-50, cité p. 525.

au règne des Trois Vertus. La logique de domination se trouverait de la sorte non pas réduite, mais réorientée dans une perspective communautaire induite dans cette défense de l'*université* des femmes¹⁴³. L'intention joue aussi une fois de plus un rôle important dans la prise en compte du jeu émotionnel. Le seul objectif qui semble être prêté à la servante déshonore relègue de son propre profit, lui-même peu louable dans sa dimension basement matérielle. Il est par exemple question des intérêts financiers qu'elle peut retirer de ses manigances envers ses employeurs : « Si ont ycelles office d'acheter la viande et aler a la char, ou trop bien batent le cabaz – qui est un mot communement dit, qui est a entendre : faire accroire que la chose couste plus que elle ne fait, et retenir l'argent¹⁴⁴ ». À coup d'exemples qui suivent et précisent encore cette pensée, Christine de Pizan s'efforce de rendre accessible à son auditoire la critique qu'elle dresse à l'encontre de pareilles machinations. Dans un souci d'adaptation qui lui est courant, elle recourt à une formule proverbiale, qu'elle explicite encore pour s'assurer que nul doute ne puisse subsister à cet endroit. Surtout, la répétition du *peril*, ou encore du « grant dommage¹⁴⁵ », que les chambrières de cet acabit peuvent représenter pour l'hôtel concerné, souligne, outre l'absence de bien impliqué dans leurs démarches, le mal occasionné. Les critères de justification présentés chez Prudence Mondaine sont donc réorientés pour assurer la critique ici. La question du profit, pourtant elle aussi convoquée avec insistance dans la première partie du traité, est elle aussi remodulée ce faisant. Le profit en terme de bonne renommée se voit en effet valorisé, de manière logique au vu de l'objectif même du *Livre des Trois Vertus*, là où ses ressorts plus triviaux sont dépréciés et reprochés aux dames. Le problème des flatteurs, qui servait d'accroche à cette réflexion sur les chambrières, préoccupe bien plus encore Christine de Pizan, qui ne pouvait manquer de le développer dans son traité inscrit dans une optique politique. Elle insiste aussi sur cette question dans *Le Livre du corps de policie*, où elle s'appesantit longuement sur le défaut des flatteurs, dépeints comme les ennemis de toute vertu¹⁴⁶. Elle en livre une critique exacerbée pour dénoncer leur

143 Pour rappel, la formule apparaît aussi en introduction du traité : *ibid.*, I, 2, l. 1-17, cité p. 530.

144 *Ibid.*, III, 9, l. 55-58.

145 *Ibid.*, III, 9, l. 62.

146 Christine de Pizan, *Le Livre du corps de policie*, *op. cit.*, 1.10.

« grant malice pour cautelleusement tappir leurs vices soubz fainte simulacion en ombre et en couleur de bien¹⁴⁷ ». La tromperie apparaît une fois encore dans le sémantisme de la *cautelle*, bien précisé ici par les formules de *grant malice*, à l'association diabolique évidente, de *fainte simulacion* ou des *vices tappis* qu'elle recèle, mais surtout de la fausse apparence de bien qu'elle permet de livrer. Bien sûr, l'importance accordée au vice de flatterie répond à la réflexion plus globale menée sur l'harmonie de la scène sociale, et sur l'impératif voire le danger qu'y induit le règne des apparences. Telle est sûrement l'une des raisons essentielles de l'insistance portée sur la bonne intention pour légitimer les pratiques hypocrites. La société du spectacle se conçoit en effet selon deux prismes fort distincts, pour la difficulté et les risques de perturbation que comporte l'accès aux vérités au-delà des apparences, ou pour l'outil de manipulation que Prudence Mondaine y trouve et valorise. Dans la suite des réflexions du *Livre des Trois Vertus*, on paraît plutôt se concentrer sur le premier, qui fait passer à la trappe le second, une fois délaissés le devant de la scène et tous les ressorts de la vie publique de la princesse. Il en va de même au onzième chapitre de cette même troisième partie, dédié à l'éloge des « femmes honnestes et chastes¹⁴⁸ », à l'issue de la section consacrée aux « femmes de fole vie¹⁴⁹ ». Christine de Pizan revient ainsi sur la qualité essentielle de la chasteté, bien défendue déjà dans la première partie de son traité selon les autorités de saint Ambroise, de saint Bernard et des Écritures bien sûr¹⁵⁰. Ces louanges sont suivies d'une longue critique des atteintes portées à l'encontre de cet idéal essentiel pour la défense de la vertu féminine. Sont alors dénoncées les femmes qui se contentent de se parer de toutes les vertus et surtout celles qui font seulement mine d'être chastes :

Si vous y vueilliez doncques delicter de plus en plus entre vous, preudes-femmes, non mie par faintise monstrier par signes et paroles que le soiez et que couvertement ait en vous le contraire, car Dieu, a qui riens n'est mucié, le saroit bien, qui vous en puniroit ; mais en royale verité soit telle vostre conscience par droit effect¹⁵¹.

147 *Ibid.*

148 Christine de Pizan, *Le Livre des Trois Vertus*, *op. cit.*, III, 11, l. 1.

149 *Ibid.*, III, 10.

150 *Ibid.*, III, 11, l. 27-37.

151 *Ibid.*, III, 11, l. 44-49.

La manipulation émotionnelle est explicite cette fois encore, une véritable accumulation de termes de ce registre l'atteste. Surtout, ce comportement se voit opposé à la *royale vérité* qui s'associe à l'exercice de la conscience, au-delà de la puissance divine d'omniscience et de dépassement, justement, des apparences. La *couverture* s'oppose ainsi au dévoilement pour Dieu pour qui rien ne saurait être *mucié*. La démonstration par *signes*, préconisée par exemple dans le cas de l'attitude à adopter envers l'époux au début des enseignements de Prudence Mondaine¹⁵², est ici rattachée à la *faintise*, tout autant que les démarches *couvertes* donc, qui relèvent pourtant souvent de la simple prudence dans le premier livre. L'autorité divine contrecarre bien sûr les efforts de légitimation des autres modes de *couvertures* recommandées et défendues comme relevant de la vertu dans le reste du traité. Si la *prudent dissimulation* ne peut être cachée aux yeux de Dieu, son caractère trompeur, aussi *juste* soit-il revendiqué, ne peut être validé de manière absolue. Une fois encore, deux rangs de feintise s'opposent, selon la distinction essentielle de l'objectif visé. Le péché du manque de charité est clairement évoqué dans ce cadre-ci, là où Prudence Mondaine insistait sur la nécessité que « soubz ombre de ceste chose maulx et pechiéz se doivent commettre¹⁵³ ». L'hypocrisie mal intentionnée reste donc inenvisageable chez Christine de Pizan. La tromperie doit s'inscrire dans une dynamique de recherche de la renommée, d'harmonie sociale et d'exemplarité et se légitimer par une certaine pureté d'intention. Bien sûr, celle-ci peut sembler infime, comme c'est le cas dans le chapitre dédié à l'attitude recommandée envers les ennemis. Mais cette situation est sûrement la plus illustrative de l'importance conférée à la dimension politique, tandis que celle liée au clergé et à la pratique de l'aumône témoigne à la perfection du décalage possible selon les rangs sociaux dans cette manipulation des apparences émotionnelles recommandée, comme notre lecture du chapitre dédié aux chambrières tend à le prouver. L'emphase mise sur la question était significative au gré des enseignements de Prudence Mondaine, le contraste au sein des livres suivants le rend peut-être plus explicite encore. On comprend ainsi le poids exercé par les paramètres sociaux dans la réflexion esquissée par Christine de Pizan autour des pratiques trompeuses. Elles nous semblent en effet devoir se lire en regard d'un régime d'opposition entre vérité et

152 Pour rappel : *ibid.*, I, 13, l. 58-70, cité p. 543.

153 Pour rappel : *ibid.*, I, 17, l. 55-56, cité p. 563.

espace social. Danielle Bohler met en lumière le chaos qui peut résulter de ce double facteur d'évaluation, mais aussi l'importance que prend celui du cadre social qu'il convient de ménager et de respecter¹⁵⁴. Ce régime d'opposition permettrait, nous semble-t-il, de penser les choix posés par Christine de Pizan. Il nous paraît en effet fonctionner dans *Le Livre des Trois Vertus* sur la base d'une considération pragmatique dudit espace social, qui transcende le critère de vérité pour peu que son importance le justifie. De la sorte, la manipulation d'émotions fondamentales peut se légitimer dans le cadre social élevé qu'est celui de la princesse, source d'exemplarité et de bien commun, là où celle des dames de plus basse condition ne peut relever que d'intentions plus mesquines. C'est, en particulier, le cas de la dévotion, dont nous avons pu appréhender le caractère intouchable dans le chapitre précédent. Surtout, Christine de Pizan a tout à fait conscience du vice de sa manipulation en regard de l'exemple qu'en livre le *Roman de la Rose*. Son choix de l'intégrer dans cette nouvelle éthique du *semblant* paraît ainsi s'inscrire dans un souci de démonstration éclatant du pouvoir des apparences, des enjeux et des limites qu'elle y dessine.

Quelles que soient ses nuances de nature sociologique, le contrôle de soi, de ses émotions et de leurs apparences, reste central dans l'ensemble du traité, toutes classes sociales confondues. Le chapitre dédié aux femmes d'état et aux bourgeoises au tout début de la troisième partie reprend en effet les appels à l'*attemprance* du rire et des manières en général :

Et avec ce, la maniere et contenance y fait moult : car si que ja est touchié cy devant, il n'est rien plus desseant a femme que laide maniere effrayee et mal rassise, ne chose plus plaisant que belle contenance et maintien. Et quoy que elle soit joenne, doit estre en ses jeux et ris attrempee et sans desordennance et le savoir prendre par apoint, si que ilz soient bien seans ; et le parler sans mignotise, mais propre et doulz, ordonné et attrait ; en regart simple, tardif, et non vague, et joyeuse par apoint¹⁵⁵.

Le champ lexical de la convenance est bien développé, de manière tout à fait conforme aux codes de la *garde* bienséante envisagée en amorce

154 D. Bohler, « Civilités langagières : le *bon taire* ou le *parler bastif*. Brèves réflexions sur la fonction sociale et symbolique du langage », dans *Norm und Krise von Kommunikation. Inszenierungen literarischer und sozialer Interaktion im Mittelalter. Für Peter Moos*, dir. A. Hahn, G. Melville et W. Röcke, Berlin, Lit, 2006, p. 115-133, ici p. 121.

155 Christine de Pizan, *Le Livre des Trois Vertus*, *op. cit.*, III, 2, l. 46-53.

de nos analyses. Il permet de confirmer l'importance, donnée déjà en introduction, aux manières et à la retenue. La plupart des termes liés à ces questions fonctionne d'ailleurs en couple opposant la bonne attitude et la mauvaise. Ainsi en va-t-il du caractère *desseant* de la dame posé en contraste avec ses jeux et rires *bien seans*, de sa *laide maniere* opposée à la plaisance de sa *belle contenance*. La logique oppositive renforce bien sûr la portée argumentative, tout autant que les répétitions, de la formule *par apoint* qui souligne encore l'objectif de convenance diversement appliquée aux rires et au regard, ou encore de la dimension ordonnée. De manière tout à fait similaire au tableau dressé aussi par Prudence Mondaine, l'ordre est loué comme un impératif essentiel, mis en exergue ici par une double négation qui ne laisse aucune possibilité de lecture positive du désordre. L'idéal de retenue ainsi proposé s'étend à de nombreux champs d'action, du maintien général, aux jeux et aux rires en passant par la parole, par le regard, mais aussi par la joie en elle-même, par les émotions de la dame donc. L'importance accordée à la *belle contenance et maintien* laisse peu de doute à ce stade déjà, mais Christine de Pizan la renforce encore en insistant sur les risques de mésinterprétation liés à une expression trop libérée. Elle reprend donc cette logique d'esquive instillée dans la première partie de son traité pour éclairer la double tension qui entoure l'expression émotionnelle, qui s'avère aussi indispensable que dangereuse. Elle poursuit ainsi :

Mais en suivant la matiere de dessus, est assavoir que avec le mauvais language et blasme qui puet sourdre a femme par abit desordenné et par maniere malhonneste, y a un autre plus perilleux inconvenient : c'est l'amusement des folz hommes qui peuvent penser que elle le face pour estre convoitee et desiree par fole amour¹⁵⁶.

Les conséquences néfastes pour la dame qui ne se fie pas à ces recommandations sont une fois de plus soulignées d'emblée. Christine de Pizan débute d'ailleurs par celles-ci avant de revenir aux causes du *mauvais language et blasme* qui peuvent en survenir, mais surtout à la plus *perilleuse* des conséquences. La *fole amour* et surtout le regard des *folz hommes* sont placés au cœur des dangers pour les dames qui se risquent aux tenues et manières *desordennées et malhonnestes*. La reprise de

156 *Ibid.*, III, 2, l. 54-59.

l'adjectif *fol* oriente le propos et rapproche ainsi cette réflexion de l'un des combats les plus acharnés de Christine de Pizan. L'enjeu central de sa critique paraît en effet concerner les dérives amoureuses. Or, il nous permettrait justement de souligner les facteurs de distinction qui nous semblent apparaître dans sa conception nouvelle de l'hypocrisie. La légitimation repose sur des critères politiques, mais ceux-ci semblent en réalité s'inscrire aussi en opposition à la sphère amoureuse. Nous avons observé combien la tromperie masculine avait marqué Christine de Pizan au gré de sa lecture et du débat suscité autour du *Roman de la Rose*. Il est donc intéressant d'envisager les modalités de la réévaluation qu'elle propose de l'hypocrisie, de l'intérêt de l'amant, personnel et nuisible aux dames, aux bienfaits féminins et sociaux. Nulle bonne intention ne peut être prêtée au *fol amant*, là réside sûrement l'argument-phare de Christine de Pizan à cet égard. Et c'est sûrement dans ce sens que peut se lire son insistance sur l'honneur féminin dans la justification du jeu des émotions qu'elle recommande au contraire. Elle révèle ce faisant l'atteinte portée par Jean de Meun aux codes de la *fin'amor*. Les manipulations émotionnelles, le *bel semblant* indispensable à maintenir devant les *losengiers* en particulier, devaient en effet s'y justifier en regard de la préservation de l'honneur de la dame aimée. Or, la prise abrupte de la Rose et les attitudes trompeuses démontrées pour y parvenir semblaient annuler cette forme de morale inscrite dans les *feeling rules* des amants. Face à pareil modèle, Christine de Pizan désapprouve l'ensemble des manipulations émotionnelles requises dans la sphère amoureuse, qu'elle vient opposer à celles qu'elle accepte et revendique dans une perspective politique. L'emphase mise, au chapitre cité à l'instant, sur cet *inconvenient* le plus *perilleux*, davantage que sur tous les autres liés à la mauvaise renommée en soi, en constitue déjà un bon indice. Mais l'exposé se poursuit encore bien longuement, dans une démonstration implacable des dangers qu'elle perçoit dans les relations amoureuses. Il lui permet aussi de réitérer l'importance conférée aux apparences, sources du danger, mais aussi de la solution que Christine de Pizan veille à offrir face à la menace des *folz hommes*. Elle veille avant tout à souligner le déshonneur que peut occasionner l'attitude désordonnée et plus encore le contact avec les *folz hommes*. Elle le martèle à coup de répétitions éloquentes à ce niveau du *blasme*,

du *prejudice*, du *deshonneur*¹⁵⁷. Pour mieux l'éviter, elle recommande la plus grande prudence aux dames, à appliquer avant tout dans les manières démontrées : « Et pour ce la sage dessusdicte, si tost que elle aperçoit par aucun signe ou semblant que quelque homme a vers elle pensee, lui doit donner toutes occasions de s'en retraire en manieres, paroles et semblans, et tant faire que il aperçoive que elle n'y a courage ne veult avoir¹⁵⁸ ». Le caractère révélateur des apparences est bien mis en exergue ici : il est essentiellement question de ce que l'un et l'autre peuvent *apercevoir*, et ce sont les *signes*, *semblans*, *manieres* et *paroles* qui peuvent renseigner sur la *pensee* ou le *courage*. L'accumulation des indices qui peuvent être offerts du *courage* vient exacerber le pouvoir signifiant et révélateur que Christine de Pizan veille à leur rendre. Elle restaure le lien entre *homo interior* et *homo exterior* éclaté par Faux Semblant, avec toute l'ambiguïté du jeu qu'elle y prescrit elle-même bien sûr. Le culte des apparences qu'elle rend dans son traité renoue ainsi avec leur tension initiale, à la fois comme sources d'interprétations et de conséquences lourdes de significations. Poursuivant dans le détail cet appel au contrôle des *semblans*, Christine de Pizan soutient également l'importance que ces divers *signes* soient cohérents pour ne laisser aucune place aux mésinterprétations : « Et avec ce, que aussi soient les semblans pareilz aux paroles, c'est assavoir que de regart ne de maintien ne face aucun semblant par quoy il puisse nullement penser que jamais y peust avenir¹⁵⁹ ». Les apparences physiques sont ainsi tout aussi dignes d'attention que les paroles, la polysyndète de *ne de* l'indique bien. La défense des apparences que livre Christine de Pizan se construit ainsi en écho à la tradition établie à leur endroit. Le rapprochement des *semblans* et des *paroles* se trouvait en effet au cœur des efforts de définition du mensonge et du lien étroit qu'il présente avec la simulation dans les réflexions de Thomas d'Aquin¹⁶⁰. Le culte du secret, fondamental dans la tradition amoureuse courtoise¹⁶¹, reste cependant de rigueur, quels que soient les torts réels de la dame :

157 *Ibid.*, III, 2, l. 63-75.

158 *Ibid.*, III, 2, l. 75-79.

159 *Ibid.*, III, 2, l. 93-96.

160 Pour rappel : Thomas d'Aquin, *op. cit.*, 2^a-2^{ae}, q. 111, a. 1, cité p. 442.

161 Pour rappel, voir l'importance qu'il prend dans les *feeling rules* des amants que nous avons souhaité éclairer dans notre analyse des codes de cette communauté émotionnelle : p. 160-209.

Et aussi dire ne le doit a voisin ne voisine ne a autre, car paroles sont rapportees par quoy il avient aucunes foiz que hommes contreuvent mauvaistiéz sur les femmes par despit de ce qu'ilz sont refuséz, et ilz scevent que elles en parlent ou ont parlé. Si ne grieve riens taire la chose de quoy on ne puet de riens mieulx valoir de la dire, – et n'est point belle vantance a femme¹⁶².

La recommandation de silence ainsi proposée peut paraître moins originale : il est souvent question de cette discrétion que la dame doit cultiver, surtout quand elle s'est accordée à l'amour. Mais la menace de la divulgation paraît déplacée et réactivée comme cause non plus de médisance en soi, mais de colère de la part des hommes repoussés. La critique à l'encontre des *folz hommes* s'en voit bien sûr renforcée, puisqu'ils deviennent eux-mêmes la source des calomnies portées à l'encontre de la dame aimée. Le combat mené par Christine de Pizan pour la cause féminine est éclatant dans ce cadre de dénonciation des méfaits que causent les amants eux-mêmes à leur aimée. Il l'est en réalité aussi tout au long de sa carrière littéraire. La célèbre lettre de Sebile de la Tour, reprise, de manière si intéressante, du *Livre du duc des vrais amants* dans *Le Livre des Trois Vertus*, en constitue l'un des exemples les plus forts.

Le chapitre qui clôture la première et la plus longue des parties du *Livre des Trois Vertus* prend la forme d'un emprunt du « dittié d'amour » que Christine de Pizan livre peu de temps avant son manuel de comportement, *Le Livre du duc des vrais amants*. Le recours à l'un de ses propres textes contribue à n'en pas douter à l'affirmation de son autorité qui se dessine au gré du *Livre des Trois Vertus*, où les exemples cités sont rares et le plus souvent seulement liés aux autorités bibliques et ecclésiastiques, comme nous le soulignons en introduction. L'insertion de cette lettre est en ceci déjà remarquable, mais elle l'est d'autant plus au vu de son contenu. Elle peut en effet être lue comme un véritable condensé des remises en cause des schémas de l'amour courtois conçues dans la dynamique de protection de l'honneur féminin si cher à Christine de Pizan. Elle s'inscrit en conclusion du premier pan de réflexions déployées par les *Trois Vertus*, à l'issue d'une dernière recommandation placée dans la bouche de Prudence Mondaine. Celle-ci envisage la situation de la dame responsable d'une jeune fille qui se serait « desvoïee en fole amour¹⁶³ ». En dernier recours,

162 Christine de Pizan, *Le Livre des Trois Vertus*, *op. cit.*, III, 2, l. 110-116.

163 *Ibid.*, I, 26, l. 1-2.

Prudence Mondaine conseille à la gouvernante de quitter sa maîtresse si elle reste sourde à ses exhortations. C'est dans ce contexte que peut émerger la possibilité de faire parvenir une lettre à la jeune dame, selon un modèle que Christine de Pizan livre ainsi sur la base de celle de Sebile de la Tour. Tenue de l'« ammonester¹⁶⁴ », la dame entreprend un réquisitoire contre le « decheement d[u] bon loz » de sa maîtresse¹⁶⁵, selon cette insistance, habituelle dans le traité, sur l'honneur de la dame. De manière intéressante, la gouvernante commence par établir une véritable liste des qualités nécessaires à la bonne jeune fille, qui semble fonctionner comme un résumé de l'ensemble des enseignements dispensés au gré de la première partie du traité. La portée didactique du manuel de comportement transparaît sans doute possible en cet instant de clôture de la réflexion, mais aussi de concentration sur ses éléments cruciaux. La gouvernante insiste tour à tour sur la dévotion, le bon maintien surtout et le comportement à adopter envers tous ses familiers, ses femmes, ses serviteurs, ses sujets, mais aussi ses ennemis ou les étrangers. Elle se concentre déjà sur le besoin de discrétion, voire de secret, que doit cultiver la jeune fille et sur les dangers qu'elle risque dans le cas contraire¹⁶⁶. De ce condensé de manuel de bon comportement, elle passe ensuite à l'exposé des torts présentés par la jeune fille face à ce code de conduite :

Et comme ces dictes condicions et toutes manieres convenables a haulte princepce fussent en vous le temps passé, estes a present toute changee, si come on dit, car vous estes devenue trop plus esgaïee, plus enparlee, et plus jolie que ne soliez estre, et c'est ce qui fait communement jugier les cuers changiéz quant les contenance se changent. Car vous voulez estre seule et retraicte de gens fors d'une ou de deux de voz femmes et aucuns de voz serviteurs a qui vous conseilliez et riez meismes devant gens, et dites paroles couvertes comme se vous vous entreentendissiez bien, et ne vous plaist fors la compagnie d'yceulx, ne les autres ne vous peuvent servir a gré, — lesquelles choses et contenance sont cause de mouvoir a envie voz autres servans et de jugier que vostre cuer soit enamouréz ou que ce soit¹⁶⁷.

La transition se fonde sur une opposition entre temps passé et présent. La jeune fille possédait toutes ces qualités, caractérisées par leur

164 *Ibid.*, I, 27, l. 26.

165 *Ibid.*, I, 27, l. 38.

166 *Ibid.*, I, 27, l. 36-68.

167 *Ibid.*, I, 27, l. 68-81.

convenance. Mais elle est à présent *toute changée*, et la formule révèle déjà l'intensité de ce changement. Il est intéressant de constater comment les *dictes conditions* étaient d'abord dépeintes comme le sujet et l'instance de contrôle de la jeune dame, qui devient ensuite elle-même sujet, une fois évacuées *toutes manières convenables*. L'indépendance prise par la jeune fille face à ces recommandations paraît très claire, avec tous les risques que cela présente dans la rupture opérée face à la *convenance* requise. La gouvernante recourt à un style argumentatif exploité dans l'ensemble du manuel des *Trois Vertus*, qui met en exergue les rapports de cause à effet, comme cela est le cas quant à ce changement dont la jeune fille est accusée. La répétition de l'adverbe *plus* renforce l'accusation, tout comme la portée du changement critiqué ainsi dans son excès. Aux trois *plus* répond la formule de *ne soloir etre*, qui insiste encore sur le changement opéré. C'est bien sûr la sentence proverbiale qui conclut cette première phrase qui marque le mieux l'emphase mise sur le changement, par le recours au savoir *commun*, source d'un jugement bien souvent incontournable. Sa formulation est remarquable, pour sa portée générale envisagée avec l'adverbe *communement*, mais surtout pour les instances de changement. Les cœurs sont en effet passivement altérés pour peu que les *contenances* l'aient été. Le seul sujet de cette modification réside donc dans les manières et attitudes démontrées, selon un jeu de renversement intéressant. Le comportement manifesté est le plus souvent dépeint comme le miroir de l'intériorité, mais l'importance qu'il prend ici le rend alors influent sur l'intériorité elle-même. Dans un nouveau rapport de causalité, la dame justifie, en décryptant les manières de la jeune fille dans tous leurs détails, les raisons de juger de ce changement. Les enjeux de la visibilité sont explicites dans la description qu'elle en offre, et la restauration du lien entre *homo exterior* et *homo interior* complète. La place que prend la jeune fille entre sphères privée et publique est bien soulignée, dans son désir d'être *seule et retraicte de gens* ou justement de se *conseillier et rire meismes devant gens*. Sebile de la Tour insiste surtout sur le danger du jugement qui peut être porté sur cette base. Ces *paroles couvertes* et ces conseils et ces rires bien trop publics peuvent en effet conduire à penser *comme si* la jeune fille et ses proches cachaient quelque chose. La formule illustre le risque de la médisance liée aux apparences trop manifestes. Elle évoque surtout celle qui servait à qualifier les attitudes de Faux Semblant et l'Amant au seuil

de leurs pèlerinages respectifs¹⁶⁸. Tout le danger des apparences trouve une confirmation certaine dans ce parallèle. Il prend en charge autant leur non-fiabilité que leur efficacité. De cette impression offerte par la jeune fille à sa critique par les *autres servans*, il n'y a bien sûr qu'un pas. Une fois de plus, le lien de cause à effet est clair : ce sont ces *contenances* qui sont à la source du jugement. Le rapport d'influence entre cœur et apparence se trouve ainsi encore réinvesti dans cette concentration sur les dangers de la visibilité. La menace se fait plus grande dans la mobilisation de l'*envie* à la source de ce jugement. Elle touche à un vice bien ancré dans la dénonciation idéologique médiévale, dans une association fréquente avec l'hypocrisie d'ailleurs¹⁶⁹, et plus encore dans la sphère sociale. La publicité des attitudes et des pensées de la jeune princesse se révèle donc centrale, et la nécessité de les contrôler plus pressante. Le règne des apparences mis en scène tout au long du *Livre des Trois Vertus* prend ici sa forme la plus menaçante, la gouvernante en précise aussitôt les dangers :

Ha ! ma tres chiere dame, pour Dieu mercy. Prenez garde qui vous estes et la haultece ou Dieu vous a eslevee, ne ne veilliez vostre ame et vostre honneur pour aucune fole plaisance mettre en oubli ; et ne vous fiez es foles pensees que pluseurs joennes femmes ont, qui se donnent a croire que ce n'est point de mal d'amer par amours, mais qu'il n'y ait villennie – car je me rens certaine que autrement ne le vouldriez penser pour mourir –, et que on vit plus lieement et que de ce faire on fait un homme devenir vaillant et renommé a tousjours mais. Ha ! ma chiere dame, il va tout autrement. Et pour Dieu ! ne vous y decevez ne laissez decevoir. Prenez exemple a de telles grandes maistresses avez vous veu en vostre temps, qui pour seulement estre souspeçonnees de telle amour, sans que la verité en fust oncques atteincte, en perdoient honneur et la vie¹⁷⁰.

168 Pour rappel : Guillaume de Lorris et Jean de Meun, *op. cit.*, v. 12 037-12 047 et v. 12 086-12 104, cités p. 273 et p. 274 pour Faux Semblant, mais aussi pour l'Amant v. 21 350-21 356, selon un rapprochement que nous avons eu à cœur de souligner, dans l'analyse que nous dédions à ce passage, p. 335. Rappelons d'ailleurs que Fabienne Pomel résume sous cette formule l'art de Faux Semblant. Pour rappel : F. Pomel, « L'art du Faux Semblant chez Jean de Meun ou "la langue doublée en diverses plications" », *Bien dire et bien apprendre*, n° 23, 2005, p. 295-313, ici p. 297-299, cité p. 232.

169 Pour rappel, voir les analyses que nous consacrons à ce rapprochement dans le chapitre précédent, notamment dans le cadre de la réflexion sur la décomposition du nom de Fauvel, mais aussi sous la plume de Guillaume de Diguleville qui fait d'Envie la mère de Detraction, source d'une médisance tout à fait similaire à celle décriée ici par la gouvernante : p. 457 et p. 488-490.

170 Christine de Pizan, *Le Livre des Trois Vertus*, *op. cit.*, I, 27, l. 82-95.

On retrouve l'injonction tout à fait courante à la *garde*, qui se concentre ici sur la position de la jeune fille – dans une nouvelle démonstration de l'importance conférée à la sphère sociale, appuyée par l'autorité divine à la source de ladite position. Le défaut que constitue ce type d'amour est bien mis en lumière, par la répétition de l'adjectif *fol* qui qualifie la plaisance source d'oubli de l'âme et de l'honneur, ainsi que les pensées des jeunes femmes qui pensent pouvoir minimiser la *villennie* qu'il constitue. L'application du même adjectif souligne la transition de la condamnation de cette *plaisance* amoureuse en elle-même aux justifications qui paraissent pouvoir en être données. Les impératifs émaillent dès lors la lettre, incitant la dame à prendre garde, veiller, ne pas se laisser tromper, prendre exemple aussi pour mieux prendre conscience du danger encouru. La gouvernante oppose ainsi les croyances et les fausses impressions aux faits. Une fois encore, on peut souligner toute l'ironie du parallèle possible avec la propre leçon de Faux Semblant qui insistait lui aussi sur la vérité des actions dans sa mise en garde de la tromperie potentielle des apparences¹⁷¹. Les *foles pensees* en question relèvent d'une idée reçue commune à la tradition amoureuse courtoise combattue par Christine de Pizan. Le peu de mal causé, la joie retirée et surtout l'élévation de l'honneur masculin constituent des arguments fréquents dans ce débat autour des avantages amoureux, tour à tour révoqués par Sebile de la Tour. Les formules exclamatives participent de cette volonté de souligner l'erreur de telles considérations, tout comme le dédoublement des affirmations d'erreur qui se suivent directement. La question de la *deception*, répétée, est évidemment intéressante à ce niveau. Elle fait écho à l'une des plus grandes menaces dénoncées par Christine de Pizan dans l'univers amoureux. La tromperie reste globale à ce stade néanmoins : il s'agit encore seulement de la tromperie générale qu'implique une telle perception de l'amour courtois, de celle des médisants et non des faux amants qui concentrent sa critique. Selon une autre stratégie argumentative récurrente dans le *Livre des Trois Vertus*, des exemples précis sont proposés pour concrétiser son message. Celui choisi dans ce cas se veut d'ailleurs proche, dans la temporalité, et donc d'autant plus transposable au cas de la jeune fille, mais aussi dans l'expérience de la jeune dame

171 Pour rappel, voir par exemple : Guillaume de Lorris et Jean de Meun, *op. cit.*, v. 11 027-11 053, cité p. 261.

même, puisqu'il s'agit de *grandes maistresses* qu'elle a pu elle-même *voir*. La gouvernante expose dans toute son ampleur le danger du soupçon, présenté de manière distincte de la vérité, mais non moins nuisible à l'*honneur* et à la *vie* des femmes concernées. Conformément à la tradition amoureuse courtoise, la médisance constitue le cœur des dangers auxquels s'exposent les amants, mais aussi les dames qui ne se prêtent pourtant pas même au jeu amoureux. Il s'agit là d'un argument fréquent chez Christine de Pizan pour déconstruire l'idéal amoureux qu'elle dénonce au gré de bon nombre de ses œuvres. La médisance se concentre ici sur l'honneur féminin, selon un enjeu supposé incontournable de l'éthique de la *fin'amor*, mais dont le *Roman de la Rose* a démontré les limites et les dérives. C'est sûrement dans ce sens que se lit l'opposition entre la *renommée* de l'amant choisi et l'*honneur* de la dame. Son importance est mise en exergue par sa présentation en doublet avec la vie même de la jeune fille. Le déséquilibre entre les avantages pour les hommes et ceux que pourraient en tirer les femmes est ainsi mis en lumière. Du même mouvement, l'argument premier des jeunes filles qui justifient ces amours par l'absence de mal qu'elles y risqueraient se trouve annulé : mal il y a forcément si leur futur dans son ensemble peut s'en trouver remis en question. La déconstruction argumentative est notable : sur la base de l'injonction à ne pas se laisser abuser, la dame est appelée à revoir son jugement selon des exemples renforcés par leur proximité et par leur fondement dans sa propre expérience, qui attestent le danger vital même qu'elle peut encourir. Tout ceci est envisagé en-dehors de toute réflexion sur la véridicité des médisances portées à son encontre, dans une prise en compte parfaite une fois encore de la réalité sociale peu soucieuse de leur réalité. Constamment scrutée et jugée, la dame doit tout mettre en œuvre pour contourner cette menace, et seule la bienséance de son apparence peut l'y aider dans une réaffirmation éclatante de l'idéal de *garde*. La gouvernante y revient encore dans la suite de sa missive. Au gré d'une liste ample et expressive des risques de la *folle* amour, elle insiste sur l'exemplarité indispensable de la jeune princesse et surtout sur la place fondamentale, dans ce contexte, des ouï-dire et des apparences comme socle du jugement social¹⁷². Sa haute position ne peut que l'inciter à davantage de prudence, et ce rappel fonctionne

172 Christine de Pizan, *Le Livre des Trois Vertus*, *op. cit.*, I, 27, l. 95-114.

comme le prétexte d'une nouvelle mise en lumière des conséquences des scrutations dont elle est toujours l'objet :

Et aussi est necessaire a une chascune grant maistresse avoir plus grant regart en toutes ses manieres, contenance et paroles qu'a autres femmes : la cause si est quar quant on vient en la presence d'une haulte dame, toute personne adrece son regart a elle et ses oreilles a ouïr ce qu'elle dira, et son entendement a noter tout son fait. Si ne puet la dame ouvrir l'ueil, dire parole, rire ou faire semblant aucun que tout ne soit recueilli, avisé et retenue de plusieurs personnes, et puis raporté en maintes places. Et que cuidiez vous, ma tres redoubtee dame, que ce soit mauvaise contenance a une grant maistresse, voire a toute femme, quant plus qu'elle ne seult devient esgaiee, jolie, et plus veult ouïr parler d'amours ; et puis quant son cuer s'en change par aucun cas, tout a coup devient rechignee, malgracieuse, tencerresse, et ne la puet on servir a gré, et ne lui chault de son habit et attour ? Certes, adonc dient les gens qu'elle souloit estre amoureuse, or ne l'est plus. Madame, si n'est mie maniere que dame doie avoir, car elle doit prendre garde, encore quelque pensee que elle ait, que tousjours soit d'un maintien et contenance a celle fin que telz jugemens ne puissent estre faiz sur elle, mais puet bien estre que fort seroit en la vie amoureuse garder tel mesure. Et pour ce le plus seur est du tout eschivier et fuir telle vie¹⁷³.

Les manières de la dame sont une fois de plus envisagées dans toute leur diversité, pour mieux en souligner l'importance, dans leur seule perspective apparente toujours. La diversité de ses objets de contrôle n'a d'égal que la diversité des moyens de contrôle qu'exerce la société à son égard : vue, ouïe, réflexion sont tour à tour convoquées pour analyser *tout son fait*. La menace du regard extérieur est réitérée dans la suite du passage comme pour la rendre plus explicite encore. L'apparence dans son ensemble est intégrée aux objets indispensables de mesure, puisqu'elle est le premier des objets d'observation, de jugement, de mémorisation et surtout de diffusion. Le temps de pause laissé à la suite des trois premiers mouvements qu'implique le regard critique porté sur les actions de la jeune femme met bien sûr mieux en lumière encore le dernier et le plus important, ou du moins le plus dangereux, qu'est celui de la propagation, base de la médisance. Sa force est également d'emblée soulignée, puisqu'elle s'effectue *en maintes places*¹⁷⁴. Le rappel qu'offre ce tableau du contrôle

173 *Ibid.*, I, 27, l. 114-135.

174 Et cette mention n'est pas sans rappeler la propre propagation de la tromperie que Faux Semblant mettait en scène dans sa présentation. Pour rappel : Guillaume de Lorris et Jean de Meun, *op. cit.*, v. 7 418-7 422, cité p. 312.

social permet à la gouvernante d'en revenir au cas particulier de sa jeune maîtresse qui faillit aux injonctions de maîtrise de soi qui ont rythmé l'ensemble du traité. Les changements d'attitude déjà mis en lumière au début de la lettre sont ici à nouveau au cœur des préoccupations, pour le jugement si risqué qu'ils occasionnent. La question rhétorique dans laquelle ils sont dépeints révèle aussitôt la position de la gouvernante sur cette attitude changeante, et par trop révélatrice comme elle le met bien en exergue. L'évaluation de l'attitude en question est aussi explicite d'emblée : la qualification de *mauvaise* laisse peu de doute sur sa déconsidération et s'oppose clairement aux recommandations de bonne tenue assénées jusqu'alors. On retrouve en outre un motif cher à Christine de Pizan dans *Le Livre des Trois Vertus*, qui procède à une généralisation de l'adresse et ainsi du conseil dispensé pour mieux insister sur son importance. Les jeunes filles de haute noblesse sont davantage objets de surveillance, mais toutes les femmes devraient veiller à leur bonne *contenance*. L'allusion aux reproches initiaux liés à cette *mauvaise contenance* est nette : il y est également question d'une attitude plus joyeuse que celle qui était habituelle à la jeune dame, comme la reprise de la formule *plus qu'elle ne seult* le marque bien. Le pouvoir signifiant des apparences émotionnelles reste ainsi au cœur de la critique portée par la gouvernante. Un second temps de réflexion est envisagé ensuite, introduit par la même transition *et puis*, qui rythmait le degré de conséquences pour la dame de ne pas mesurer son apparence. Les défauts présentés vont ainsi croissant, ce qui paraît confirmé par le redoublement du changement d'attitude, lui-même fondé sur un changement précisé comme étant celui du cœur. Au contraire du passage précédent dans lequel nous révélions la prépondérance des apparences comme sujets du changement, c'est bien le cœur ici qui se voit au centre du processus de modification. La critique se renforce sûrement ce faisant en allusion à l'inconstance si souvent prêtée à la gent féminine – même s'il paraît étrange de trouver réactivé ici un stéréotype misogynne. Ce qui importe bien sûr davantage, c'est la source du mauvais jugement que constitue ce nouveau revirement émotionnel, tout aussi apparent que le précédent. On observe en effet l'emphase mise sur la sphère émotionnelle qui sous-tend ces modifications d'attitude. La jeune fille passe de l'*esgaiement* au *rechignement*, selon ce que *son cuer s'en change*. Les manifestations visibles de ces émotions sont exacerbées, selon l'attention portée en conséquence à l'apparence et à la conversation à laquelle elle

peut se prêter. La question rhétorique introduite pour mieux dénoncer l'erreur de la jeune fille trouve une réponse éloquente, inscrite dans la même logique d'expression. Elle se concentre de la même manière sur le changement présenté sous la formule de *souloir*, comme pour mieux mettre en exergue le défaut de ce changement. Surtout, elle présente un constat indéniable, exposé dans toute sa clarté, de son introduction par l'adverbe *certes* à sa conclusion concise et formelle qui marque la rupture entre ces deux temps de l'attitude démontrée par la jeune fille. La dimension publique de la sentence exprimée est aussi rendue limpide, ce sont *les gens* qui *dient*, selon une autre formule frappante par sa simplicité expressive, tout à fait conforme aux codes de la parole volante qu'est celle de la médisance. L'adresse ici réitérée à la jeune maîtresse annonce l'emphase mise sur ce qui suit. La gouvernante reprend et conclut sur cette question des apparences offertes au gré des émotions variables de la jeune fille. C'est sur une idée de rupture que se fonde sa prise de parole, non pas entre cœur et apparence cette fois, mais face à cette *manière* que nulle dame ne devrait avoir. Selon une tendance bien attestée dans le traité, l'argumentation se veut logique et raisonnée, expliquée et justifiée. La nécessité de *prendre garde* se conçoit ainsi comme une justification du refus de la gouvernante, mais est elle-même justifiée par la subordonnée finale introduite à la suite de la causale dans laquelle se voit rappelée cette recommandation centrale de contrôle de soi – et la portée argumentative du propos est éclatante ce faisant. Le *maintien* et la *contenance* à laquelle la jeune fille est appelée à veiller, dans un autre doublet synonymique révélateur du poids qui y est accordé, visent à lui éviter de *telz jugemens*. La jeune fille n'est plus qu'objet des regards portés sur elle, et la seule manière de garder prise sur sa considération et ainsi son honneur réside dans cette *garde*. L'opposition présentée entre son *maintien* et sa *pensee* rejoue celle entre intériorité et extériorité, en délaissant totalement l'intériorité ici, insignifiante face à ses manifestations sources de tels *jugemens*. Et ainsi, l'opposition n'a d'égal que le lien de cause à effet entre la *mauvaise contenance* et ces *telz jugemens*. Tout en se réaffirmant dans un rapport de continuité risqué, le lien entre cœur et expression est appelé à être rompu pour préserver la jeune fille. Une exception, du moins une nuance, est encore introduite. Dans cet exposé à la construction argumentative immanquable, l'adverbe adversatif *mais* dénote au cœur des conseils dispensés. Loin de poser une exception à la nécessité de la *garde*,

la nuance esquissée la renforce encore. Elle en présente seulement la grande difficulté dans le cadre amoureux, un autre *topos* bien attesté de la tradition amoureuse courtoise¹⁷⁵. Christine de Pizan réélabore ce constat comme tremplin à sa propre considération de l'amour courtois, qui ne peut être qu'esquivé et même fui, la *mesure* étant impossible à garder dans ce cadre. Le contraste avec la tradition offerte par le *Roman de la Rose* de Jean de Meun est notable. Le constat de l'insuffisance de la *garde* et du *bel semblant* qu'elle implique justifiait en effet l'irruption de Faux Semblant et son aide capitale à la quête de l'Amant. Ce modèle trouvait une confirmation éclatante dans ce registre d'opposition entre la difficulté impliquée de veiller au secret de l'amour et les mesures prises pour y pallier chez Évrart de Conty. Bien loin de la solution émise par Christine de Pizan de fuir l'amour, il recommandait justement, en raison de cette impossibilité reconnue depuis Ovide du secret de l'amour, le *faulx samblant*¹⁷⁶. La volonté de réorientation des logiques amoureuses ne saurait être plus manifeste. Sur cette base, la gouvernante reprend les arguments de la joie supposée de l'amour à laquelle elle oppose, avec plus de force encore peut-être, les « dueil, cuisançons, et dongiers perilleux¹⁷⁷ », qu'elle précise exister « par especial du cousté des dames¹⁷⁸ ». La crainte de perdre l'honneur est mise en exergue comme incapable d'égaliser la prétendue « plaisance¹⁷⁹ » retirée d'une telle relation. Surtout, elle revient sur ce « vray ami et serviteur¹⁸⁰ » que la dame gagnerait en son amant, une supposition on ne peut plus fausse, les hommes se « serv[a]nt eulx mesmes [. . .] et non mie a la dame¹⁸¹ ». Cette description du service ambigu, égoïste et intéressé des hommes trouve à n'en pas douter une origine haute en couleurs dans la description qu'en faisait lui-même l'Ami¹⁸². La gouvernante ne s'appesantit cependant pas ici sur

175 Pour rappel, voir par exemple la démonstration qu'en faisait, aussi pour en réaffirmer la nécessité, Évrart de Conty : Évrart de Conty, *Le Livre des Eschez amoureux moralisés*, éd. F. Guichard-Tesson et B. Roy, Montréal, CERES, 1993, f. 247v39-f. 247v52, cité p. 384.

176 Pour rappel : *ibid.*, cité p. 384.

177 Christine de Pizan, *Le Livre des Trois Vertus*, *op. cit.*, I, 27, l. 149.

178 *Ibid.*, I, 27, l. 150.

179 *Ibid.*, I, 27, l. 153.

180 *Ibid.*, I, 27, l. 63-64.

181 *Ibid.*, I, 27, l. 170-171.

182 Pour rappel, une fois encore : Guillaume de Lorris et Jean de Meun, *op. cit.*, v. 7 418-7 422, cité p. 312.

les défauts masculins. Elle préfère insister encore et encore sur les risques encourus, tout d'abord en lien avec la colère ainsi suscitée de Dieu, puis avec la mort ou les reproches qui surviendraient si l'époux ou la famille surprénaient cet amour¹⁸³. Face à une telle menace, qui implique l'ensemble des relations sociales de la dame et même celle qu'elle entretient à Dieu, une *mesure* absolue est la seule solution. Et puisque l'amour en rend l'exercice impossible, elle doit d'autant plus se prêter à ce contrôle complet de son apparence pour éviter que la fumée ne puisse prendre même sans feu¹⁸⁴. L'image du feu est intéressante et révélatrice de ce combat mené par Christine de Pizan pour la cause féminine. Elle fait allusion à un motif bien connu de la *fin'amor* comme symbole tout indiqué de la puissance de l'amour¹⁸⁵. La valorisation du secret amoureux y était éloquente, selon des *feeling rules* bien attestées pour la communauté émotionnelle des amants. Caché et discret, l'amour se voulait plus fort encore. Ici, l'enjeu n'est plus l'intensité du feu, que Christine de Pizan recommande d'ailleurs de laisser tout à fait éteint¹⁸⁶, ni la cendre qui peut le dissimuler, mais seulement la fumée qui peut s'en échapper. La lutte contre la médisance se voit ainsi redessinée non pas à l'aune de l'utilité de l'hypocrisie, mais selon une version renforcée de la *garde*, si ce n'est un refus absolu de l'amour.

Le principe de tempérance émotionnelle qui anime l'ensemble de l'émotionologie médiévale trouve une illustration éclatante sous la plume de Christine de Pizan, pas seulement dans le cas de la jeune fille amoureuse qui risque sa réputation ni même de la gent féminine par trop confrontée aux retombées négatives de ces amours. Elle se fait donc porte-voix de cette recommandation essentielle de la maîtrise des émotions, réorientée en regard d'une logique sociale épurée. Nous citons déjà dans ce sens le discours de la déesse Othéa dans notre chapitre sur la *garde* :

183 Christine de Pizan, *Le Livre des Trois Vertus*, *op. cit.*, I, 27, l. 209-214.

184 *Ibid.*, I, 27, l. 159.

185 On retrouvait par exemple cette métaphore sous la plume de Chrétien de Troyes qui dépeignait alors la plus grande chaleur encore de l'amour sous la cendre qui servait à en camoufler la flamme. Pour rappel : Chrétien de Troyes, *Cligès*, éd. W. Foerster et trad. M. Rousse, Paris, Flammarion, 2006, v. 601-615, cité p. 188.

186 On peut noter le parallèle avec le pouvoir pacificateur que Christine de Pizan reconnaît aux femmes capables d'éteindre, au nom de la théorie humorale, le feu conflictuel de leur époux. Voir, pour rappel, Christine de Pizan, *Le Livre des Trois Vertus*, *op. cit.*, I, 9, l. 47-66, cité p. 531.

Pour ce dit que le bon chevalier, qui par ses bonnes vertus resjouit les autres, ne doit estre triste, mais joyeux et envoysiez gracieusement. Pour ce dit Aristote a Alixandre le Grant : « Quelque tristece que ton cuer ait, tu dois tous jours monstrier lié visage devant ta gent¹⁸⁷ ».

Placée dans la bouche d'Aristote, le maître d'Alexandre le Grand, mais aussi le maître à penser de l'idéal de juste milieu qui irrigue l'émotionologie médiévale, l'injonction prend plus de force encore. On y retrouve l'opposition entre cœur et expression, rythmée par la même formule *quelque* employée par Sebile de la Tour¹⁸⁸. Mais, ici, l'importance est réaccordée à la vérité du cœur. Il paraît en effet gagner une forme d'autonomie, puisqu'il s'agit de la tristesse que lui ressent. La déesse Othéa souligne donc l'importance de la réalité du cœur, quelles que soient les apparences manifestées. Cela permet de révéler la teneur de l'émotion camouflée et la logique du jeu mis sur pied, selon ces critères essentiels du carré sémiotique que nous avons identifié. La dimension bien intentionnée et bienséante du jeu recommandé est explicite ainsi. Il est d'ailleurs question de cette *bonne chiere* qui doit assurer la *convenance* recherchée, de manière d'autant plus claire qu'elle vise à *resjouir les autres*. La perspective politique que Christine de Pizan pose au cœur de sa compréhension du jeu des émotions vaut ainsi aussi bien pour les dames destinataires du *Livre des Trois Vertus* que pour les chevaliers et hommes sages de la trempe d'Alexandre.

Cette égalité des appels à la mesure des apparences aussi bien pour les hommes que pour les femmes n'en implique pas moins l'émergence d'un regard critique plus spécifique sur la gent masculine. Le débat que Christine de Pizan porte à l'encontre du *Roman de la Rose* exerce une influence durable sur sa réflexion et sur son œuvre, qui veut dénoncer la tromperie à laquelle pareil appel à la *garde* peut mener selon le modèle qu'en offre Faux Semblant. La longue lettre de Sebile de la Tour ne pouvait faire l'impasse sur la tromperie et les défauts des *faux amants* ainsi mis en lumière. Déjà dans les *Cent ballades d'amant et de dame*, elle met en avant à plusieurs occasions l'hypocrisie masculine. Elle dénonce par exemple la manière dont « aiment hommes d'amour de feu de paille /

187 Christine de Pizan, *Epistre Othea*, éd. G. Parussa, Genève, Droz, 1999, [44], l. 17-22.

188 Pour rappel : Christine de Pizan, *Le Livre des Trois Vertus*, *op. cit.*, I, 27, l. 114-135, cité p. 599.

qui si faignent estre d'amours destroit¹⁸⁹ ». Cet amour de feu de paille convoque une fois encore la métaphore du feu, qu'elle détourne ici aussi, comme dans le cas de la lettre de Sebile de la Tour¹⁹⁰, où le feu n'est plus celui de l'amour, mais de la faute féminine source de cette *fumee* qui lui est si néfaste. La feintise masculine se trouve également au cœur des attaques de Sebile de la Tour :

Encore supposé que ce n'aviengne, disons du cousté des amans – encore que tous fussent loyaulx, secréz et voir disans, ce qu'ilz ne sont mie, ains sont fains et pour les dames decevoir dient ce qu'ilz ne pensent ne voudroient faire –, toutevoies est chose vraye que l'ardeur de celle amour ne dure mie longuement meismement aux plus loyaulx, et c'est chose certaine¹⁹¹.

Une fois encore, la construction est marquante : la critique se dissimule derrière une conditionnelle, en réalité rapidement détournée. La dynamique est d'autant plus claire qu'elle est dédoublée : on retrouve à deux reprises, et de manière très proche, la formule *encore que*, qui, dans les deux cas, établit un véritable constat, quelle que soit sa présentation hypothétique. Il va de soi pour la prudente gouvernante que *ce* adviendra, et surtout que *tous* ne sont pas *loyaulx, secréz et voir disans*. Elle l'exprime avec la plus grande franchise, et dans une formulation qui contraste avec les tournures conditionnelles employées jusqu'alors : *ce qu'ilz ne sont mie*. Elle recourt à nouveau à la transition adversative pour mieux souligner la rupture avec ces fausses impressions qui pourraient être celles des dames occupées par ces amours. L'indicatif présent employé dès lors témoigne également de la rupture et insiste sur la véracité des faits présentés et dénoncés. La tromperie masculine est dépeinte avec une grande simplicité, qui joue de la force stratégique conférée à ces arguments. L'objectif de leurs fausses paroles est clairement introduit aussi : il se résume à la seule volonté de *decevoir*, indubitable en regard des leçons offertes par le *Roman de la Rose*. Ce type d'affirmation martelée sans l'ombre d'un doute se retrouvait également dans *Le Livre de la Cité des Dames* : « et toutesvoies est ce chose certaine que tres souvent et menu ilz deçoivent les femmes par leurs cautelles et faulx

189 Christine de Pizan, *Cent ballades d'amant et de dame*, éd. J. Cerquiglini, Paris, 1018, 1982, XC, v. 26-28.

190 Pour rappel : Christine de Pizan, *Le Livre des Trois Vertus*, *op. cit.*, I, 27, l. 159, cité p. 602.

191 *Ibid.*, I, 27, l. 215-220.

semblans¹⁹² ». Contredisant ici aussi une probable idée reçue, Christine de Pizan, par la voix de Droiture, assène comme certitude la *deception* des hommes, précisée par l'usage des *cautelles* – dont le sens paraît peu sujet à hésitations dans ce cas – et de *faulx semblans*. Au cœur d'une section dénonçant les dérives amoureuses déployées chez Ovide et Jean de Meun, l'expression de *faulx semblans* est explicite. Elle témoigne encore de la portée de cette formule forgée sur le nom du personnage ambigu du *Roman de la Rose* qui nous a longuement occupée. Tel est le cœur des critiques portées par Christine de Pizan en réponse aux misogynies : plus que l'inconstance des femmes ou même la ruse qui leur est associée, ce sont les tromperies masculines qui dépravent l'amour, ce sont les hommes qui trompent plus que les femmes. À la croisée de cette dénonciation et de l'appel à la mesure plutôt qu'à la dissimulation pour les femmes, c'est l'ensemble des stratégies dissimulatrices propres à l'amour courtois qui est porté aux nues. Nulle place ne subsiste pour le secret, détourné au profit d'une stratégie bien plus ferme : la fuite totale des amours de ce type, comme nous le lisions dans le passage précédent du *Livre des Trois Vertus*¹⁹³. Sebile de la Tour recourt une fois encore à une formule conditionnelle qui sous-entend son manque de foi en la matière. Elle met ainsi en exergue les dangers qui subsistent, les amants *fussent-ils loyaulx*. Elle souligne ce faisant l'impossibilité totale des bienfaits de l'amour. Le caractère éphémère de l'amour est mis en lumière, dans une autre formulation explicite et redoublée une fois encore. C'est *chose vraye* et même *certaine* – une qualification qui rythmait également l'affirmation de Droiture – que l'amour ne dure pas. *Celle amour* est d'ailleurs d'emblée présentée négativement, par l'association à l'*ardeur* qui la caractérise. On retrouve l'image du feu, qui convoque toute la force qui peut être celle de ce type d'amour, mais dans une réorientation dépréciative immanquable. Elle permet de mettre en exergue le risque de brûlure de l'amour davantage que sa force. Ainsi, quelle que soit la trempe de l'amant, la chute ne peut être que *certaine*. On peut d'ailleurs y lire un autre détournement des leçons de Faux Semblant, à l'incertitude indépassable. L'introduction, similaire à celle du *Livre de la Cité des Dames*, de ce constat par l'adverbe *toutevois* signe

192 Christine de Pizan, *Le Livre de la Cité des Dames*, op. cit., II, LIII, 219a.

193 Pour rappel : Christine de Pizan, *Le Livre des Trois Vertus*, op. cit., I, 27, l. 114-135, cité p. 599.

encore le renversement qu'expose Christine de Pizan dans la conception amoureuse. Elle poursuit dans cette dynamique d'opposition à la tradition de la *fin'amor* :

Et oultre, se vous et toutes les autres pouez veoir quelle folie est de mettre son corps et son honneur ou dongier des langues et es mains de telz servans, puisque serviteurs s'appellent, mais la fin du service est communement telle : que, quoy qu'ilz vous ayent promis et juré du tenir secret, ilz ne s'en tairont mie, et en la fin de celle amour souventes fois le blasme et parler des gens aux dames en demeurent, et a tout le moins la craintte et paour en leurs cuers que ceulx a qui se sont fiees le dient et s'en vantent, ou aucun autre qui le fait sache, et ainsi se sont mises de franchise en servage, – et veéz la fin du service de celle amour¹⁹⁴.

Par un nouvel argument, bien introduit, la gouvernante insiste encore sur la *folie* des femmes qui choisissent de livrer leur corps et leur honneur à de *telz servans*. Outre la dépréciation générale de ce type d'amour par son association à la *folie*, elle souligne la réalité du service offert par les amants aux dames. Prenant nettement ses distances avec le *topos* du service d'amour, elle en expose les dérives, dans un écho indubitable aux affirmations de l'Ami¹⁹⁵, et ainsi tout son *dongier* et son issue défavorable. Par trois fois, elle souligne quelle est *la fin*, comme pour mieux attirer l'attention de la dame qu'elle souhaite avertir. Elle dénonce ce faisant la vanité de la promesse de secret, en opposant les serments de le tenir, mis en valeur dans un doublet synonymique qui atteste leur importance, et l'incapacité de *s'en taire*. Ainsi, la rupture est encore consommée dans une formule oppositive d'une grande concision. Ce faisant, le *blasme* et le *parler*, les armes habituelles de la médisance, sont soulignés comme conséquences pour les dames, tout autant que la *craintte et paour* qu'ils impliquent, selon un autre doublet significatif. La peur se fonde d'ailleurs dans leurs cœurs même, ce qui souligne ainsi l'erreur des dames qui *se sont fiees*. Plus que la peur, on comprend donc que c'est l'erreur qui se loge dans le cœur de la dame. Le décalage avec la tromperie qui animait le propre cœur de Faux Semblant et de ses acolytes du *Roman de la Rose* atteste la volonté de réorienter la leçon de l'éthique amoureuse¹⁹⁶.

194 Christine de Pizan, *Le Livre des Trois Vertus*, *op. cit.*, I, 27, l. 228-238.

195 Pour rappel, une fois encore : Guillaume de Lorris et Jean de Meun, *op. cit.*, v. 7 418-7 422, cité p. 312.

196 L'emphase était en effet mise sur le vide du cœur de Faux Semblant, et l'enjeu de la dissimulation centré non pas sur les émotions qu'il cherchait à camoufler, mais sur son

Outre la répétition de *la fin du service* qui en martèle le danger pour les femmes, la gouvernante recourt à une autre formule qui marque la rupture qu'elle souhaite mettre en lumière. Elle résume tout le danger encouru comme relevant d'une transition de la *franchise* en *servage*, la dame devenant elle-même la *servante*, voire, davantage même, l'esclave de l'homme auquel elle a choisi de se fier et qui était supposé, lui, être son *servans* dans la logique de la *fin'amor*. Tout comme l'appel conclusif à la fuite et à l'évitement total de tout amour de cette forme que nous lisions plus haut dans la missive – et d'ailleurs réitéré en conclusion¹⁹⁷ –, la fin de cet exposé sur la métaphore du service d'amour confronte la jeune maîtresse à une réalité difficile à contredire, tant elle est assénée avec vigueur, répétition et clarté. Le retournement de la dame comme suzeraine de l'amant, telle qu'elle est considérée dans la tradition amoureuse, à sa *serve* est frappant. Surtout, il rend compte de la menace que représente la rupture de cette promesse de secret, inhérente aux codes amoureux, mais bien trop fragile. Le reste de la lettre le met en lumière, le désir de « dire et eulx vanter qu'ilz soient améz¹⁹⁸ » est bien trop fort. La condamnation de l'attitude masculine est formelle, mais elle peut encore gagner en force à la lumière du critère de l'intention. Les amants, en songeant davantage au « grant honneur¹⁹⁹ » qu'ils pensent en retirer qu'à celui de leur dame, se parent d'intentions bien moins louables que celles qu'ils prétendent être les leurs. Nous avons pu voir les effets d'une telle réflexion chez Martin le Franc qui construit son portrait du *Champion des Dames* en réponse à la critique de Christine de Pizan. Il clame dès le nom même de son héros les bonnes intentions qui l'animent dans sa volonté de préserver avant tout l'honneur féminin²⁰⁰. Mais ce que Christine de Pizan met surtout en lumière, au travers de cette lettre, tout comme du *Livre de la Cité des Dames*, c'est l'hypocrisie propre aux hommes, et la nature fugace de leur amour. Sa réflexion se fonde de manière indubitable sur *Le Roman de la Rose* qu'elle critique avec emphase au gré du débat qu'elle y dédie. La question des fausses

hypocrisie même. Pour rappel : *ibid.*, v. 10 493 et, par exemple, v. 11 503-11 528, cités dans le chapitre sur Faux Semblant, p. 242 et p. 254.

197 Christine de Pizan, *Le Livre des Trois Vertus*, *op. cit.*, I, 27, l. 268-272.

198 *Ibid.*, I, 27, l. 240.

199 *Ibid.*, I, 27, l. 239-240.

200 Pour rappel, voir l'analyse que nous consacrons à cette œuvre dans le chapitre dédié aux logiques amoureuses du jeu des émotions : p. 409.

promesses fait très probablement écho aux recommandations de l'Ami qui incite l'Amant à promettre et justement à offrir ses services, quelles que soient ses intentions²⁰¹. Les *Cent Ballades d'amant et de dame* portent également la trace du roman de Jean de Meun : les critiques que la dame peut adresser à son amant présentent des ressemblances certaines avec les stratégies hypocrites préconisées par l'Ami. Ainsi, quand la dame accuse les faux amants, elle dénonce les fausses larmes qu'ils exposent : « Ceulx ressemblés qui pleurent a la fois, / mais ne leur tient au cuer pas d'une maille²⁰² ». On ne peut manquer le parallèle avec les conseils, les plus marquants peut-être en terme de tromperie convoquant les manifestations émotionnelles, de l'Ami qui détaille les astuces et ruses possibles pour feindre les larmes, sans que nulle tristesse n'y préexiste²⁰³. La dame blâme plus largement la rupture entre les émotions réelles de son amant, son amour surtout, et les manifestations, surtout orales, qu'il en livre : « Mais qu'il m'amast, ce seroit bien merveilles, / car ne m'en fait semblant, fors par ses dis²⁰⁴ ». Ici, une nuance s'esquisse entre *semblant* et *dis* et révèle ainsi une idée essentielle en ce qui concerne les modalités de l'expression émotionnelle. Le premier objet de contrôle, et de dérive, se situe toujours du côté de la parole, nous l'avons vu au gré de nos réflexions consacrées au mensonge en particulier²⁰⁵. Par ce contraste, Christine de Pizan manifeste sa volonté de renouer avec la tradition qui loue l'adéquation entre intérieur et extérieur qu'est supposée impliquer le *semblant*. Nombreux sont les exemples dans la littérature amoureuse courtoise qui célèbrent, ou du moins reconnaissent, le pouvoir révélateur des émotions par le biais des symptômes qui en sont offerts, parfois malgré la volonté du personnage. C'est le cas encore dans *Le Livre du duc des vrais amants* d'ailleurs. Le récit dans lequel s'inscrit la lettre de Sebile de la Tour présente toutes les limites du secret amoureux. Il ne se contente d'ailleurs pas de témoigner de la force irréprouvable de l'amour

201 Pour rappel : Guillaume de Lorris et Jean de Meun, *op. cit.*, v. 7 351-7 352, cité dans le chapitre sur Faux Semblant, p. 311.

202 Christine de Pizan, *Cent ballades d'amant et de dame, op. cit.*, XC, v. 23-24.

203 Pour rappel : Guillaume de Lorris et Jean de Meun, *op. cit.*, v. 7 454-7 488, cité p. 314.

204 Christine de Pizan, *Cent ballades d'amant et de dame, op. cit.*, XCVI, v. 3-5.

205 Pour rappel, voir la section consacrée à la définition du mensonge et à la place que peuvent aussi prendre les apparences dans sa dénonciation que nous avons voulues mettre en lumière dans le chapitre dédié à la sphère religieuse des jeux émotionnels : p. 439-447.

qui y porte atteinte, mais il révèle aussi son danger, quand il s'instille entre les amants, plutôt qu'autour d'eux pour les protéger²⁰⁶. Le duc se lamente en effet de ne pas parvenir à dissimuler son amour, selon ce *topos* courant de la puissance de l'amour devenu incontrôlable²⁰⁷ :

« Si que croiez seurement
 Que si sage pas n'estoye
 Que le grief mal que portoye
 Je sceusse tres bien couvrir,
 Tout ne voulsisse je ouvrir
 Mon penser a homme né
 N'a femme. Mais si mené
 Estoye et en si grant rage
 Que mon semblant le courage
 Demoustrait, malgré qu'en eusse²⁰⁸. »

Il expose son souci de *couvrir* son *penser*, mais la *rage* qu'il ressent l'en empêche, et ainsi son *semblant* *demonstre* son *courage*. Le rapprochement opéré entre le *semblant* et le *courage* est révélateur de la proximité entre le cœur et l'apparence qui en est offerte et ainsi de la difficulté de ressentir sans révéler. La force de ses sentiments est explicite, la reprise de l'adverbe intensif *si* en témoigne bien. Christine de Pizan témoigne, par cette description évocatrice, de sa volonté de restaurer le lien entre *homo interior* et *homo exterior*. Elle insistait de la même manière sur le vide du cœur des amants trompeurs des *Cent Ballades* pour mieux insister sur la vanité de leurs larmes²⁰⁹, mais aussi sur l'importance que leurs sentiments, s'ils sont réels, transparaissent sur leur *semblant*²¹⁰. Mais, selon toute la tension que porte l'idéal de *garde* dans l'émotionologie médiévale, l'enjeu reste clair : il s'agit de *couvrir* pour ne pas *ouvrir*. La rime atteste l'importance de cette double dynamique du secret amoureux. Le

206 La leçon fait écho à celle que l'on pouvait lire au sujet du mariage malheureux de Tristan et d'Yseult aux Blanches Mains dans le *Tristan* de Thomas. Pour rappel, voir l'analyse que nous y consacrons dans le chapitre dédié à la *garde* des amants : p. 79-93.

207 Pour rappel, voir les exemples offerts à ce niveau par Guillaume de Machaut ou Eustache Deschamps cités dans le chapitre sur les dynamiques amoureux du jeu des émotions : p. 393-395.

208 Christine de Pizan, *Le Livre du Duc des Vrais Amants*, éd. D. Demartini et D. Lechat, Paris, Champion, 2013, v. 1 334-1 343.

209 Pour rappel : Christine de Pizan, *Cent ballades d'amant et de dame*, *op. cit.*, XC, v. 23-24, cité p. 609.

210 Pour rappel : *ibid.*, XCVI, v. 3-5, cité p. 609.

duc va plus loin : il dénonce presque la trahison de son corps, incapable de dissimuler son amour qu'il tente pourtant de taire : « Car dire par nulle voye / mon fait a nul ne voulsisse²¹¹ ». La parole paraît ainsi sous contrôle, puisque *par nulle voye* elle ne révélerait son fait. Néanmoins, de nombreux symptômes physiques dévoilent son état, il les détaille avec emphase, en se dépeignant : « palir, fremir et teindre / et souvent couleur muer²¹² ». Pareille insistance sur les manifestations physiologiques des émotions renoue avec la crainte qui inspire le souci de retenue que nous avons pu explorer en amorce de nos analyses. Christine de Pizan paraît ainsi vouloir gommer les leçons trompeuses du *Roman de la Rose* pour restaurer le pouvoir signifiant des apparences émotionnelles, seuls indices de la vérité du cœur autrement inaccessible. Sa dénonciation de l'œuvre de Jean de Meun s'inscrit ainsi autant dans son souhait de réorienter les enjeux de la manipulation du *semblant* que d'en vanter la dimension expressive inaliénable.

DES EPISTRES SUR LE ROMMANT DE LA ROSE
 AU LIVRE DES TROIS VERTUS OU DU REFUS
 DU FAUX SEMBLANT À LA JUSTE YPOCRISIE

Christine de Pizan restaure ainsi toute l'importance des apparences dans leur rapport de transparence avec la réalité émotionnelle qu'elles viennent refléter. Sources de la révélation tant crainte des émotions, elles concentrent les appels à la *contenance*, selon une tradition bien ancrée en la matière que Christine de Pizan remobilise au gré de son *Livre des Trois Vertus*. Les listes exposées des objets de mesure – jeux, rire, parler, regard, joie²¹³ – témoignent de la diversité et donc de l'intensité du principe de *garde*. Le traitement que Christine de Pizan réserve aux apparences émotionnelles s'intègre dans le combat qu'elle mène pour l'honneur des femmes. La réflexion que nous voulions y consacrer se voulait le

211 Christine de Pizan, *Le Livre du Duc des Vrais Amants*, *op. cit.*, v. 1 366-1 367.

212 *Ibid.*, v. 1 352-1 353.

213 Comme elle les détaille dans la section consacrée aux femmes bourgeoises par exemple. Pour rappel : Christine de Pizan, *Le Livre des Trois Vertus*, *op. cit.*, III, 2, l. 50-53, cité p. 589.

reflet des logiques de cette « grammaire du paraître » qu'elle fonde au nom d'une morale de l'intention réinvestie pour la cause féminine. *Le Livre des Trois Vertus* est souvent considéré comme l'aboutissement de la lutte menée en faveur des femmes contre les critiques misogynes depuis *Les Epistres sur le Rommant de la Rose*. Ce constat nous paraît confirmé à la lecture que nous en avons proposée, centrée sur le jeu des émotions qui y est instillé à cette fin. Christine de Pizan renoue pour cela avec toute l'ambivalence du rapport de transparence autant craint qu'indispensable entre *homo interior* et *homo exterior*. En parfait accord avec les codes émotionnels fondés sur la *garde*, elle fait preuve d'une véritable obsession pour les apparences, conçues à la fois comme le reflet incontrôlable des émotions et comme la seule voie d'accès possible à leur réalité. Mais elle fait également preuve d'une obsession toute particulière à ce sujet, révélatrice du rôle accordé à une véritable politique de la visibilité qu'elle instaure dans ses œuvres. Elle la place au cœur des stratégies de défense féminine et érige ainsi les apparences en véritables armes de protection. La nature des *feeling rules* qu'elle décline dans le traité des Trois Vertus, mais aussi dans l'ensemble de ses œuvres, se comprend à la lumière de la perspective politique qui dicte cette politique de la visibilité. Là réside peut-être toute l'originalité de sa posture, *a fortiori* parce qu'elle vise l'intégration des femmes sur la scène sociale. Les nuances présentées dans le jeu des émotions, avec toutes les ambiguïtés qu'elles recèlent en regard de la réaction de Christine de Pizan à l'encontre de Jean de Meun, s'éclairent à l'aune de cet objectif de démonstration du pouvoir féminin dans une portée politique dont elles étaient jusqu'alors exclues. Ce pouvoir que Christine de Pizan reconnaît aux femmes inclut peut-être avant tout celui du gouvernement de soi et des émotions, à rebours des critiques misogynes portées à leur encontre. Selon le modèle des miroirs aux princes qui fondent le bon gouvernement sur celui qu'ils présentent d'eux-mêmes, Christine de Pizan dédie une bonne part de son traité de savoir-vivre à la maîtrise émotionnelle nécessaire à asseoir le droit d'intervention des femmes dans la sphère publique. De manière intéressante, les Trois Vertus revêtent pour cela l'ensemble des relations des dames d'une composante publique. Les enjeux de maîtrise voire de manipulation du semblant émotionnel y gagnent ainsi en importance. En accord avec les manuels de comportement masculins comme féminins, Christine de Pizan vante

le pouvoir de la *bonne chiere*. Mais elle recommande bien davantage que de faire bonne figure, selon cette tension irrésolue entre les impératifs de transparence et de contrôle des apparences livrées des émotions. Elle prône d'ailleurs la manipulation d'émotions éminemment délicates, telles que nous avons pu le révéler dans ce carré sémiotique que nous avons mis à jour. Sans grandes nuances avec les exemples évoqués des rois Marc ou Arthur²¹⁴, Christine de Pizan conseille de dissimuler la colère, et même la haine – ce qui s'avère déjà plus problématique, on l'a vu avec l'Ami²¹⁵ –, sous un dehors bienveillant ou joyeux. Mais elle incite même à simuler l'amour ou la charité, sans aucune considération pour la réalité émotionnelle sur laquelle ces apparences se fonderaient. Certes, ces conseils sont inscrits dans les meilleures des intentions. Mais ils ne posent pas moins question. La manipulation de la charité, vertu centrale dans l'idéologie chrétienne, offre un aboutissement haut en couleurs de la réflexion développée autour des *semblants* émotionnels. De manière révélatrice, c'est à cette occasion que la justification est la plus explicite : sa qualification comme *juste ypocrisie* laisse peu de doutes sur la nature du jeu. Elle s'impose par la propre honnêteté de Faux Semblant qui ne permet plus de laisser sous silence la fausseté de telles attitudes. Les idéaux d'harmonie et surtout d'exemplarité sociale prévalent ainsi sur les idéaux moraux de vérité.

	Positive	Négative
Dissimulation	Dissimulation d'émotions jugées malséantes	Dissimulation de l'absence d'émotion (par la simulation d'émotions jugées bienséantes)
Simulation	Simulation d'émotions jugées bienséantes	Simulation d'émotions jugées malséantes, à vocation rusée
	Simulation d'émotions jugées bienséantes, mais sans fondement émotionnel évident	
	<i>Juste Ypocrisie</i>	

Pareille reconfiguration s'éclaire par les réflexions développées alors autour du mensonge et de ses critères de légitimation en regard de

214 Pour rappel, par exemple : *Le Roman de Tristan en Prose*, éd. R. Curtis, t. 2, Leiden, Brill, 1976, p. 135, cité p. 89.

215 Pour rappel : Guillaume de Lorris et Jean de Meun, *op. cit.*, v. 7 335-7 356, cité p. 311.

l'intention poursuivie ou de ses ressorts sur la sphère sociale. Mais elle n'en constitue pas moins un cas limite, notamment par la proximité qu'elle conserve avec le modèle de Faux Semblant, qui n'hésite pas, lui aussi, à détourner des émotions aussi pures que celle de la dévotion au nom des objectifs qu'il assure et qui relèvent alors aussi de son profit. Surtout, ce nouveau schéma proposé par Christine de Pizan détone face au modèle biblique de l'humilité, vantée en particulier dans la pratique de l'aumône d'ailleurs. Le contraste est aussi saisissant avec le tableau dressé par Guillaume de Diguleville des jeux émotionnels acceptables ou non²¹⁶. L'enjeu, et même le trésor, résidait alors dans la réalité du cœur, sans grand souci pour les apparences qui en étaient données. Ici au contraire, Christine de Pizan accorde peu d'importance à l'intériorité elle-même pour se concentrer sur la façade offerte, de manière cruciale, sur la scène sociale. Elle l'investit dans ce sens à tous les niveaux des relations de la dame, de l'intimité de son affection pour son époux, ou du moins de celle qu'elle lui manifeste, ou de sa dévotion mobilisée dans sa pratique de l'aumône, à la confiance dont elle revêt, en apparence, ses ennemis, dans une portée sociale croissante bien mise en exergue au fil des enseignements de Prudence Mondaine. Ils témoignent ainsi de la place essentielle qu'occupent les femmes dans l'espace public, aux frontières pour cela gommées avec l'espace privé. Cette emphase mise sur la publicité de toutes les relations de la dame permet de témoigner de sa capacité de contrôle et même d'exploitation de ses émotions, même dans les aspects les plus investis de sa vie privée. Le pouvoir rationnel de retenue qui lui est reconnu fonde celui de son agentivité dans l'univers social, selon le modèle des manuels de gouvernement. La dame est ainsi faite sujet politique, et l'ensemble de ses relations s'intègrent alors dans l'objectif de cohésion générale que peut assurer la dame par sa bonne maîtrise d'elle-même. Le débordement de l'univers social dans la sphère intime atteste une déstabilisation complète du système entre intérieur et extérieur. Elle témoigne de l'ambiguïté du rapport entre *homo interior* et *homo exterior*, que Christine de Pizan paraît réhabiliter, après la rupture éclatante qu'en opérait Faux Semblant, avant tout pour mettre l'accent sur l'*homo exterior*. Dans l'attention qu'elle lui porte, elle en finit par délaïsser tout à fait la vérité de l'*homo interior*. Et ainsi, en dépit de son

216 Pour rappel : Guillaume de Diguleville, *op. cit.*, v. 3 245-3 260, rappelé déjà p. 564.

opposition formelle à la morale de Jean de Meun, Christine de Pizan en vient elle aussi à illustrer toute la puissance des apparences.

Mais si tous deux mettent en scène un monde dans lequel les apparences font loi, leur rapport à celles-ci varie en réalité considérablement. Avec la distance ironique qui est la sienne, Jean de Meun appelait en vérité à dépasser les apparences, les leçons de Faux Semblant en constituaient un exemple remarquable²¹⁷. Incapable de concevoir ce sens de lecture second du *Roman de la Rose*, Christine de Pizan condamne les dérives mises en scène par Jean de Meun au chapitre des manipulations du *semblant* surtout parce qu'elles se trouvent à la source de la duperie des dames. Il est d'ailleurs intéressant de constater que, dans leur critique du message que les personnages tels que Faux Semblant délivrent, ce que Jean Gerson et Christine de Pizan refusent de percevoir, ce sont les objectifs et circonstances de leurs discours. Or, ce sont justement les intentions qui permettent à Christine de Pizan de justifier sa *juste ypo-crisie*. La critique devient d'autant plus ambiguë quand on considère le traitement qu'elle réserve aux apparences. Si Jean de Meun vise le dépassement des apparences, par le biais d'un tableau corrompu haut en couleurs à leur endroit, Christine de Pizan en souligne au contraire l'importance profonde dans cet idéal d'harmonie qu'elle voit entre intérieur et extérieur. Nous pourrions revenir à ce sujet aux analyses de Lionel J. Friedman qui cherchaient à penser le rapport entre *homo interior* et *homo exterior*²¹⁸ et tentaient d'en dégager les ressorts dans l'œuvre de Christine de Pizan. Au contraire de Jean de Meun qui exacerbait et jouait de la rupture entre ces deux instances, Christine de Pizan en refuse la scission puisque, sur la scène publique, l'*homo exterior* constitue la seule voie d'accès à l'*homo interior* et peut donc être interprété et valorisé comme tel. Ainsi, c'est la réalité sociale, à laquelle *Le Livre des Trois Vertus* accorde une telle importance, qui porte le renversement que l'on peut lire entre Jean de Meun et Christine de Pizan. En réalité, leurs lectures respectives se rapprochent aussi : tous deux ont bien conscience du pouvoir signifiant de l'*homo exterior* et choisissent d'en tirer parti. La frontière entre signifiant et signifié que ses opposants dans la querelle lui reprochent de ne pas saisir, Christine de Pizan la comprend donc

217 Pour rappel, voir nos conclusions de l'analyse consacrée au message instillé par le faux moine *ribaüs* d'Amour dans le chapitre consacré à Faux Semblant.

218 Pour rappel : L. J. Friedman, *op. cit.*, cité p. 522.

parfaitement. Elle la cultive même jusqu'à en faire le cœur des stratégies qu'elle préconise. La mise à distance qu'elle introduit avec l'appellation d'hypocrisie en constitue un excellent exemple²¹⁹. En la qualifiant comme telle, elle fait preuve de la même honnêteté paradoxale qui était celle de Faux Semblant. Surtout, la défense qu'elle en livre se rapproche de la sienne, fondée sur la démonstration de l'utilité incontournable d'une telle pratique. Loin de dénoncer les apparences comme fausses, elle les exploite donc pour leur pouvoir de signification qu'elle maintient dans sa valorisation du rapport entre intérieur et extérieur. Elle aiguisé encore les instances de contrôle à leur endroit jusqu'à les intégrer, non comme obstacles, mais comme armes pour les dames qu'elle entend défendre. Christine de Pizan manie toutes les règles induites dans l'univers social animé d'un idéal de bienséance plus ferme encore à l'encontre des femmes. La surveillance dont elles, et leurs émotions, font l'objet est mise en exergue pour justifier l'importance accordée à leurs apparences. L'auteure paraît dans ce sens délaissé les émotions en elles-mêmes, peu convoquées au gré du *Livre des Trois Vertus*, et seulement envisagées pour leur manifestation. Plus encore que dans toute la littérature qui précède – dont nous avons souligné la préférence donnée aux manifestations psychosomatiques des émotions plutôt qu'à leur description psychique –, Christine de Pizan se concentre sur les apparences offertes des émotions. Elle finit ainsi par leur reconnaître une forme de performativité. Les émotions sont productives par le biais de leur manifestation physique, et il convient que le sens ainsi produit soit valorisable, quelle que soit la manipulation dont elles ont fait l'objet pour ce faire. On pourrait rapprocher cette considération de la notion de production de Paul Zumthor²²⁰, et surtout de la lecture qu'en fait Éric Méchoulan dans son analyse de la valeur du geste qui fait signe davantage qu'il ne montre dans le réseau normatif de bienséance qui dicte l'univers social²²¹. Bien avant le développement des *pretense theories*, Christine de Pizan saisit toute la difficulté d'accéder aux émotions d'autrui, si ce n'est par le biais

219 Pour rappel : Christine de Pizan, *Le Livre des Trois Vertus*, op. cit., I, 17, l. 50-53, cité p. 563.

220 P. Zumthor, *Introduction à la poésie orale*, Paris, Seuil, 1983, p. 196.

221 É. Méchoulan, « Un geste très simple et très irréparable : Gestes et dispositifs dans *Le Doulos* de Jean-Pierre Melville », dans *Les Gestes de l'Art. Quatrième rencontre internationale Paul-Zumthor*, Genève, 27-29 novembre 2014, dir. G. Bolens, C. Carnaille, Y. Foehr-Janssens, L. Jenny et J.-Y. Tilliette, Paris, Garnier, 2020, p. 249-264.

de leur manifestation. Mais soucieuse de tourner cette difficulté à son avantage, et surtout à celui de toute *l'université des femmes*, elle choisit de tirer parti de cette lecture des émotions toujours conditionnée par leur expression. Ce faisant, les émotions jouent en réalité un rôle prépondérant, puisqu'elles rythment les relations sociales, envisagées dans toute leur diversité et dans tous leurs détails par Prudence Mondaine. Le contrôle des apparences requis se fonde en effet sur des émotions, essentielles, telles que celle de l'amour dû à l'époux, de la joie de le côtoyer lui ou ses parents, de la haine ou justement de l'absence de haine à manifester aux ennemis et aux médisants, de la confiance à leur prouver, et de la dévotion qu'il faut afficher plus que ressentir. Pour Christine de Pizan, les émotions importent donc davantage comme indices sur cette scène sociale qu'elle s'efforce de dépeindre dans toute sa complexité que comme réalités éprouvées. Elle a conscience de la portée signifiante des apparences, et plus encore de celles livrées des émotions. Dans ce sens, elle n'hésite pas à les manipuler jusqu'à les dissocier de leur véritable nature, les nombreuses formules qui minimisent la véritable *pensee* l'illustrent bien. Christine de Pizan favorise donc l'exigence de contrôle sur celle de sincérité qui imprègnent toutes deux l'expression émotionnelle, dans une tension que nous avons pu révéler dès l'introduction de nos réflexions. Le règne des apparences qu'elle met à jour dans son traité a la particularité de s'opposer à la valorisation de la sincérité qui anime les opposants de Jean de Meun et de son personnage de Faux Semblant. Au contraire de Guillaume de Diguleville ou, encore après elle, de Martin le Franc, l'auteure ne restaure pas l'absolu de sincérité qui doit côtoyer l'impératif de contrôle émotionnel. Quoique, car, si elle reconnaît l'hypocrisie à laquelle il peut mener, elle en défend la justesse. La transition du *faux* semblant à la *juste* hypocrisie est notable bien sûr. Le retournement est d'autant plus marquant que sa critique du *Roman de la Rose* porte dans une grande mesure sur les *faux semblants* des faux amants. Mais toute l'ambiguïté de la position de Christine de Pizan face à l'œuvre de Jean de Meun peut également se concevoir à l'aune de l'objet de ses propres justifications. Il est presque ironique de constater que sa défense de la *juste ypcrisie* concerne la manipulation qu'elle recommande de la dévotion et de la charité, là où elle faisait l'objet d'une critique assez indubitable dans le discours tendancieux de Faux Semblant. Christine de Pizan fait ainsi preuve d'un jeu de décalages

intéressant, omniprésent dans son *Livre des Trois Vertus*. Sa compréhension de l'adéquation entre *homo interior* et *homo exterior* peut se lire à cette lumière. Mais sa compréhension de l'hypocrisie se veut plus intéressante encore dans cette dynamique. En effet, si elle se fait, pour légitimer sa forme de *juste ypocrisie*, l'écho de réorientations de sa définition en regard de sa moralité inhérente et surtout du contexte social et des idéaux de bienséance qui viennent y primer, elle n'hésite pas à rompre avec la tradition biblique et augustinienne au passage. Pourtant soucieuse de souligner les racines bibliques de ses conseils, elle s'oppose à l'idéal de discrétion de l'aumône prêché dans l'évangile selon Matthieu ou à l'autorité persistante de saint Augustin dans l'appréhension du mensonge pour justifier sa pratique sociale de l'aumône. Mais le décalage est également, voire d'autant plus, intéressant quand il touche au rapport entretenu au *Roman de la Rose*. Décrite tout au long des *Epistres*, mais aussi du reste de ses œuvres, la tromperie que Jean de Meun met en scène par le biais de Faux Semblant paraît finalement inspirer la défense que l'auteure propose d'une forme d'hypocrisie nécessaire. La nuance tient aux objectifs poursuivis, qu'elle construit dans une opposition flagrante à celles dépeintes comme nuisibles et égoïstes du personnage de Faux Semblant. Le jeu opéré face au modèle qu'il incarne des apparences fausses est immanquable. Il s'intègre dans une perspective double à la fois d'opposition et de reprise. La légitimation de la *juste ypocrisie* répond aux objets de la critique portée à l'encontre de Faux Semblant et de sa prétendue utilité que Christine de Pizan refuse de reconnaître, eu égard à l'atteinte qu'elle implique pour l'honneur féminin. Néanmoins, la tendance reste ambivalente. Du profit de l'Amant auquel veillait Faux Semblant en l'aidant à vaincre Malebouche ou en lui recommandant l'habit du pèlerin pour approcher la Rose, on en passe à celui de la dame. Certes, celui-ci se conçoit en regard de l'importance sociale du développement de son honneur. La « grammaire du paraître » se comprend dans une mise en exergue essentielle des risques de désordre social qu'elle vise à échapper²²², selon cette dynamique d'esquive que revêt si souvent l'enseignement de Prudence Mondaine. La dynamique de reprise dans laquelle s'inscrit Christine de Pizan face au personnage de Jean

222 Telle est la thèse éloquente défendue par Claire Le Brun-Gouanvic, comme nous l'avons déjà citée. Pour rappel : C. Le Brun-Gouanvic, *op. cit.*, p. 35, cité p. 548.

de Meun n'est pas moins paradoxale. Elle permet surtout, par les comparaisons qu'elle induit, d'éclairer la portée sans doute trompeuse des recommandations de Prudence Mondaine. On peut lire dans ce sens l'emphase mise sur la nécessité de dissimuler la tromperie, répétée à l'envi par l'Ami²²³. Ainsi, la critique des *faux semblants* et la construction de la *juste ypocrisie* paraissent constituer les deux pans d'une même médaille, que Christine de Pizan décide de retourner à son avantage, et à celui des femmes. Mais la réaction tout en ambiguïté de Christine de Pizan à l'égard de Jean de Meun permet également d'éclairer les ressorts du retournement opéré. Dans sa critique de l'idéologie misogyne qu'elle pose au cœur de sa condamnation du *Roman de la Rose*, elle cherche à dénoncer les stéréotypes qui pèsent sur les femmes et les dangers auxquels elles sont exposées. Elle veille à les défendre contre les abus tels que celui que subit la pauvre Rose déflorée sans scrupule à cause des attitudes trompeuses de l'Amant. On peut lire dans ce sens son obsession pour les apparences. Elle appelle pour cela à leur maîtrise absolue de la part des femmes, premières victimes de la menace qu'elles représentent, mais aussi aux dérives qu'une telle maîtrise peut impliquer pour mieux contrer cette menace. Christine de Pizan se permet de renouer avec la tension inhérente du principe de *garde* en le réorientant hors de la sphère amoureuse, dont les dérives ont été mises en lumière avec éclat par Jean de Meun et dénoncées sous cette forme dans les *Epistres*. En vérité, l'importance qu'elle confère au contrôle des apparences prend sans doute racine dans les risques mêmes qu'induisent les relations amoureuses. Le long développement qui y est consacré dans la lettre reprise de Sebile de la Tour, à un endroit aussi stratégique que la conclusion du premier et plus ample livre de son traité, en est révélateur. Nous avons dans ce sens construit notre analyse, des enjeux des *Epistres sur le Rommant de la Rose* aux jeux émotionnels propres à la communauté des amants que Christine de Pizan met en scène dans ses *Ballades* ou dans le *Livre du Duc des vrais amants* qu'elle reprend en partie dans son traité de savoir-vivre féminin. Les ressorts du jeu des émotions dans l'univers amoureux occupent une place particulière dans son œuvre. Elle se comprend en regard de son désaccord avec la tradition amoureuse misogyne telle

223 Pour rappel, encore une fois : Guillaume de Lorris et Jean de Meun, *op. cit.*, v. 7 418-7 422, cité p. 312.

qu'elle la dénonce chez Jean de Meun, mais surtout des décalages que l'on peut trouver dans les conseils dispensés dans son manuel de comportement. Le ton se veut bien plus ferme quand ils touchent aux problèmes que posent, plus que ses relations sociales, les relations amoureuses de la dame. Il permet de révéler, certes toute la difficulté, mais surtout la capacité de maîtrise émotionnelle des femmes. Christine de Pizan éclaire ainsi la dissymétrie des positions des hommes et des femmes dans la tradition amoureuse courtoise. Si les femmes se voyaient moins souvent appelées à la retenue que les hommes dans les arts d'aimer produits sur le modèle ovidien, nous l'avons constaté²²⁴, elles font preuve d'efforts et de talents exemplaires à ce niveau. L'école de maîtrise de soi féminine mise en lumière par Christine de Pizan avait en réalité bien des disciples avant elle. Les exemples de la reine Guenièvre ou de la dame de Fayel témoignent de cette tendance déjà attestée à la retenue de la part des femmes et même des amantes²²⁵. De manière intéressante, Christine de Pizan vient donc jouer les effets de loupe, à l'instar de Jean de Meun qui mettait en exergue les jeux émotionnels requis dans la sphère amoureuse, sans aucune véritable innovation. La démarche s'inverse cependant ici, elle sert à insister sur le principe de *garde* comme meilleure des solutions contre la médisance, ainsi extrapolée hors de la seule problématique amoureuse. Le renversement se fonde bien sûr avant tout dans l'optique de cohésion sociale et de recherche du bien commun auxquels les femmes sont démontrées savoir aussi bien veiller. C'est par le biais de ce gouvernement de soi voulu bienséant jusqu'à l'hypocrisie, si elle s'avère nécessaire, que peut se fonder le gouvernement féminin forgé dans la Cité des Dames. La nuance entre le *faux semblant* et la *juste hypocrisie* de Christine de Pizan se comprend ainsi dans la volonté de défendre la cause féminine et dans la morale de l'intention qu'elle pose au cœur de son manuel de comportement. En accord avec toute une tradition théorique développée autant autour du mensonge que des émotions elles-mêmes, l'intention se fait critère essentiel de l'évaluation du jeu des émotions. Prudence Mondaine concentre cet effort de

224 Pour rappel, voir la remarque que nous faisons à ce sujet pour relativiser les nuances de genre dans l'émotionologie amoureuse : p. 172.

225 Pour rappel, voir nos conclusions au sujet des répartitions des jeux émotionnels du côté masculin et du côté féminin proposées dans le chapitre consacré à l'univers amoureux : p. 427-429.

justification, dans ses raisonnements comme dans son nom même. La dynamique politique du *Livre des Trois Vertus* anime sa définition de la bonne intention. La visée du bien commun permet l'élaboration d'une nouvelle éthique du *semblant* de l'émotion, dans une portée universalisante qui lui confère plus de force encore. Cette leçon que Christine de Pizan livre dans son traité de savoir-vivre se veut commune à l'ensemble de la communauté des femmes, selon les objectifs posés par les Trois Vertus dès la *Cité des Dames*. Elle opère ainsi un transfert de l'éthique aristocratique adaptée et élargie à l'intention des femmes, et même de toutes les femmes. L'importance conférée aux apparences émotionnelles est dans ce cadre on ne peut plus explicite au vu de la place fondamentale qu'elles prennent dans l'œuvre christinienne.

Ainsi, si Faux Semblant n'apparaît jamais dans les critiques, pourtant amples et développées, de Christine de Pizan, il incarne les pratiques trompeuses qu'elle dénonce pour le tableau qui en est dressé comme indispensable à la conquête amoureuse. La condamnation qu'elle porte des faux amants et la valorisation qu'elle présente des signes émotionnels garants de l'amour trouvent cependant un contrepoint important dans la veine politique féminine qu'elle dépeint dans le *Livre des Trois Vertus*. Au culte des apparences fait place la nécessité de les contrôler voire de les manipuler au nom de l'harmonie et de la cohésion sociale et, surtout, de la bonne renommée de la dame. Cet objectif même paraît répondre à la menace des misogynes et amants trompeurs. À la lumière des critiques qu'elle livre de l'œuvre de Jean de Meun et des ruses des amants, Christine de Pizan fonde de nouveaux critères d'appréciation. Et ainsi, de la dénonciation du *faux semblant* des *folz amants*, elle passe à la valorisation d'une *juste ypocrisie* de la *sage dame*. Jouant avec la tradition émotionologique, elle la justifie en regard de l'intention poursuivie et surtout de la défense des femmes qu'elle vient y intégrer. La prise en charge des paramètres politiques de la vie féminine éclaire cette transition. Elle dépasse ainsi les ressorts et les dangers propres à la sphère amoureuse, déborde pour cela de l'intimité conjugale et envisage même dans sa composante publique les tenants de la pratique dévotionnelle. Dépasant les logiques amoureuses et religieuses, Christine de Pizan met à jour un nouveau régime du jeu des émotions. Elle y réaffirme toute l'importance du *semblant*, autant dans son pouvoir signifiant que dans les manipulations possibles à son endroit. Elle en martèle la

nécessité avec une modernité éclatante, déclinée autant dans sa défense de la cause féminine que des impératifs politiques qui viennent dicter de tels recours aux jeux des émotions.