

L'économie du *Testament* de François Villon

Heinz Weinmann

Volume 16, numéro 1, avril 1980

Villon testateur

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/036704ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/036704ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Les Presses de l'Université de Montréal

ISSN

0014-2085 (imprimé)

1492-1405 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Weinmann, H. (1980). L'économie du *Testament* de François Villon. *Études françaises*, 16(1), 35–62. <https://doi.org/10.7202/036704ar>

L'économie du *Testament* de François Villon

HEINZ WEINMANN

Testament réel, testament fictionnel

Le titre souvent annonce l'œuvre comme un programme dont on attend l'exécution : *Belle dame sans merci*, *la Peau de chagrin*, *l'Éducation sentimentale*. Le titre indique, même parfois trace, le chemin dans lequel le futur lecteur s'engagera. Chemin à sens unique : il mène *dans* l'œuvre. On ne risque guère de s'y égarer.

Cependant, il est des titres qui nous font hésiter sur la direction à prendre, parce que, d'emblée, ils placent le lecteur devant une croisée de chemins : ils le conduisent dans l'œuvre et en même temps l'en font sortir. *Le Testament* de François Villon est de ceux-là : document juridique et fiction littéraire. L'ambiguïté du statut du *Testament*, tout logiquement, a commandé deux attitudes critiques : l'une « réaliste » qui a considéré *le Testament* de Villon comme un calque des testaments de l'époque¹ ; l'autre, « fictionnelle » qui, comme l'a fait

1. David Kuhn, *la Poétique de François Villon*, Armand Colin, 1967, p. 276.

van Zoest², enregistre surtout les écarts, les « infractions » par rapport à la convention testamentaire.

Face à ces deux attitudes extrêmes, une troisième position, médiane celle-ci, s'offrait, qui considère le « testament »³ comme un genre littéraire satirique, en langue latine et vernaculaire, qui parodie et caricature le document juridique et spirituel, devenu une institution dans la vie du Moyen Âge⁴.

Malgré leur divergence apparente, les trois positions ont ceci en commun qu'elles se réfèrent — ne fût-ce que par négation — au testament. Il faut donc, en bonne méthode, essayer de connaître l'esprit du testament. Or, la plupart des études villonnesques, sous prétexte qu'il s'agit d'un document légal, abordent le testament d'un point de vue legaliste ou formaliste⁵. Certes, il peut être intéressant de savoir que telle formule utilisée par Villon se trouve ou ne se retrouve pas dans les testaments du xv^e siècle⁶. Toutefois, cette méthode structuro-formaliste s'avère inopérante lorsqu'il s'agit d'évaluer la place que tient *le Testament* dans la littérature du xv^e siècle.

2. A.J.A. van Zoest, *Structure de deux testaments fictionnels, le « Lais » et le « Testament » de François Villon*, Mouton, 1974. « Nous employons le mot *infraction* dans son sens courant de « violation », tel qu'il l'a dans les expressions *infraction à une règle, infraction à la coutume*, etc. L'infraction se constate, par conséquent, *par rapport à* quelque convention, quelque code existant » (*ibid.*, p. 242).

3. C'est ainsi, « testament », que nous désignerons le genre littéraire pour le différencier du document juridique.

4. W.H. Rice, *The European Ancestry of Villon's Satirical Testaments*, Syracuse University Monographs, n° 1, New York, 1944.

5. Parmi les études récentes, A.J.A. van Zoest, *op. cit.*, et Vladimir R. Rossman, *François Villon, les concepts médiévaux du testament*, J.-P. Delarge, Éd. universitaires, 1976.

6. En ce qui concerne les approches juridiques du testament, nous avons consulté avec profit Auffroy, *Évolution du testament en France, des origines au xiii^e siècle*, Paris, 1899 ; R. Caillemer, *Origine et développement de l'exécution testamentaire*, Lyon, 1901 ; J. Sirois, *De la forme des testaments*, Montréal, 1907 ; C. Aboucaya, *le Testament lyonnais de la fin du xv^e siècle au milieu du xviii^e siècle*, Paris, 1961 ; R. de Bottini, *Étude comparative sur l'autorité des dispositions testamentaires en droit français et dans la province du Québec*, Paris, 1960 ; *Dictionnaire de droit*, Dalloz, 2^e éd., Paris, 1966, et bien sûr le recueil de testaments d'A. Tuetey, « Testaments enregistrés au Parlement de Paris sous le règne de Charles VI », dans *Mélanges historiques*, t. III, Paris, testaments qui vont de 1392 à 1421.

On l'a dit et redit, Villon n'a pas été un inventeur de formes poétiques nouvelles. Ainsi, il n'a pas « inventé » le « testament ». Poser le problème en ces termes, c'est fausser d'emblée sa perspective : « inventer », pour le Moyen Âge, cela voulait justement dire utiliser des modèles et des formes existantes. Modèles que l'on suit souvent à la lettre tout en gauchissant leur *esprit*. Dans une société qui valorise les choses en fonction de leur ancienneté, le nouveau ne saurait être, comme pour nous, une épiphanie qui fait évanouir jusqu'aux traces de l'ancien, mais un acide qui lentement corrode, corrompt, décompose l'ancien. Jean de Meung a bien « continué » le *Roman de la rose* tout en le vidant de l'esprit que son premier auteur y avait mis.

Dans une telle perspective, pour vraiment rendre compte du travail de sape que Villon, dans son élaboration littéraire, a fait subir au testament, on ne saurait donc se contenter de parallélismes formels entre le modèle juridique et son « ombre » littéraire ; il nous faut plutôt saisir l'« esprit » du testament, dans le sens où Montesquieu entend ce mot dans *Esprit des lois* : ensemble de contraintes matérielles et spirituelles qui régissent un phénomène à un moment donné. Concrètement, il s'agit pour nous de déployer le testament dans son triple aspect *économique, spirituel et thanatologique*. En effet, le testament au Moyen Âge impliquait ces trois fonctions : transmission des biens matériels, salut de l'âme, et comportement face à la mort. Ces trois fonctions se tiennent. Dès qu'une des trois données change, le testament, séismographe fidèle, enregistre ces modifications.

L'homme devant la mort

Un livre de Philippe Ariès, *l'Homme devant la mort*⁷, renouvelle de fond en comble cette question en étudiant minutieusement le changement des mentalités de l'homme occidental face à la mort, en commençant par le Moyen Âge. Ce livre surtout met en cause l'idée d'un Moyen Âge monolithique qui, d'un bout à l'autre, aurait adhéré à la même idée de la mort.

7. Seuil, 1977.

Affirmer ce monolithisme, ce fut, on s'en souvient, le but de l'entreprise de Siciliano : noyer Villon dans une mer unique et uniforme de thèmes poétiques du Moyen Âge. En fait, il y a quelques ruptures radicales dans la perception de la mort au Moyen Âge. Ariès nous apprend aussi que ce n'est pas forcément la littérature — ou elle seule — qui peut nous renseigner sur ces changements de mentalité. Ainsi, Siciliano, comme d'ailleurs d'autres critiques littéraires, ont pu se tromper en pensant que la « frénésie macabre » de l'époque de Villon, qui trouve son reflet dans les danses macabres, correspondait en fait à une exhibition des morts dans la vie courante. « Un autre spectacle plus édifiant et plus « profitable » va être étalé : le spectacle du cadavre, de la charogne. On décloze la bière, on contemple la vision atroce de la pourriture, on écoute des voix de détresse »⁸. Or, il n'en est rien. Comme l'a montré Ariès, cet exhibitionnisme dans la littérature et dans les arts plastiques est en fait lié à une « occultation du mort », occultation du visage du mort. Occultation qui commence, sauf dans les pays méditerranéens, au XIII^e siècle. L'invention du cercueil en bois date de cette époque : il facilitait le transport du cadavre tout en le dérobaux regards des vivants.

« Peu de temps après la mort et au lieu même du décès, le corps du défunt a été complètement cousu dans son linceul, de la tête aux pieds, de telle sorte que rien n'apparaisse plus de ce qu'il fut, puis souvent enfermé dans une caisse de bois ou cercueil, mot venu de sarcophage, *sarceu* ». » L'« époque macabre », loin donc d'être le reflet réel des us et coutumes mortuaires, n'est finalement que le reflux imaginaire de ce refoulement du cadavre. Le refus de voir le corps mort n'était pas refus de l'individualité physique, mais refus de la mort charnelle du corps : étrange répugnance en pleine époque macabre où l'on multipliait les images de la décomposition : preuve que l'art montre parfois ce que l'homme ne veut pas voir réellement¹⁰ ».

8. Italo Siciliano, *François Villon et les thèmes poétiques du Moyen Âge*, rééd. Nizet, 1967, p. 236.

9. Ph. Ariès, *op. cit.*, p. 169.

10. *Ibid.*, p. 171.

Le jugement dernier

Un autre changement capital dans l'attitude de l'homme du Moyen Âge face à la mort a été mis en évidence par Philippe Ariès. Les chrétiens, pendant le premier millénaire, imaginaient les morts se reposant dans un « jardin fleuri », le *refrigerium*, en attendant le retour du Christ. « Les hommes du premier Moyen Âge attendaient le retour du Christ sans craindre le jugement. C'est pourquoi leur conception de la fin des temps s'inspirait de l'Apocalypse et passait sous silence la scène dramatique de la Résurrection et du Jugement¹¹. » Cependant, à partir du XII^e siècle, l'iconographie montre un glissement lent, mais inéluctable, du thème de l'Apocalypse vers celui du Jugement dernier. Le Christ glorieux de la résurrection des chairs a fait place au juge, *Judex* implacable qui, après une pesée de l'âme, sépare les élus des damnés¹². L'acte du jugement, acte éminemment individuel, déplace l'intérêt du chrétien du salut collectif (résurrection) vers celui de son salut singulier, personnel. Ce déplacement se concrétise dans une nouvelle acception du *liber vitae*, à la fois biographie et livre de comptes, dans lequel, par une sorte de double comptabilité avant la lettre, un Dieu chef-comptable additionne d'un côté le bien, de l'autre le mal, pour présenter, le jour suprême, *Dies illa*, la facture à son « client ». Le salut de l'âme est devenu une affaire de calculs et de comptes ! « Le nouvel esprit comptable des hommes d'affaires qui commencent alors à découvrir leur monde propre — devenu le nôtre — s'applique au contenu d'une vie comme à la marchandise ou à la monnaie¹³. »

Cette nouvelle mentalité face à la mort ne manquera pas de trouver un écho dans les testaments de cette époque. Rappelons que jusqu'au XII^e siècle, sous l'influence germanique qui ne connaît que le don entre vifs, le vieux droit romain du respect de la volonté du mort, déposé dans le Code justinien,

11. Ph. Ariès, *op. cit.*, p. 101.

12. Voir là-dessus aussi Jean Delumeau, *la Peur en Occident* XIV^e - XVIII^e, Fayard, 1978, chap. VI, « L'attente de Dieu », p. 197 à 231.

13. Ph. Ariès, *op. cit.*, p. 107.

fut battu en brèche¹⁴. Respect des dernières volontés, que les testateurs d'avant le XII^e siècle tentent d'obtenir à force d'imprécations et de menaces de damnation éternelle contre tous ceux qui ne s'y conformeraient pas¹⁵. Or, la nouvelle perspective eschatologique du Jugement individuel contribuera beaucoup à faire respecter les volontés du *de cuius* : l'épée de Damoclès du jugement, le « mortel coutel » de Villon est suspendue dorénavant sur la vie de chaque chrétien. Changement d'attitude qui se lit clairement dans les *Établissements de Saint-Louis* où les volontés du testateur sont reconnues comme un droit. « Car nule chose n'est si granz come d'acomplir la volonte au mort, selonc droit escrit ou Code¹⁶. » La postérité se met alors à l'écoute du testament, obéit aux vœux du testateur, comme on obéirait à une loi. Le testateur est ainsi promu au rang d'un législateur. Villon se fait l'écho, tout en se moquant, de ce nouveau pouvoir du testateur lorsqu'il dit, « qui meurt a ses loix de tout dire¹⁷ ».

Un passeport pour le ciel

Revenons à l'aspect économique du testament, cette comptabilité « céleste » qui nous intéresse ici. Une société, imbuë de la parole de Dieu, connaissait fort bien le danger que

14. C'est d'ailleurs le premier article du Code. « *Testamentum est voluntatis nostrae iuxta sententia de eo, quod quis post tam mortem suam fieri velit* », les *Cinquante livres du Digeste ou des Pandectes de l'Empereur Justinien*, Metz, 1802, t. IV, p. 85.

15. Auffroy, *op. cit.*, p. 300 et 301 et de Bottini, *op. cit.* p. 22.

16. *Établissements de Saint Louis*, Paris, éd. Paul Viollet, 4 vol., 1881-1886, L. I, 93.

17. Toutes nos références de Villon renvoient à la 4^e édition du texte, établi par Auguste Lognon et revu par Lucien Foulet, Champion, « Les classiques du français du Moyen Âge », 1958, le *Testament*, v. 728. Notons qu'avec le temps le pouvoir du testateur ne cesse d'augmenter, pour devenir, dans le *Traité* de Furgole, le pouvoir d'un souverain absolu. « Pour se former une juste idée de la puissance et du pouvoir d'un testateur, il faut le considérer comme une espèce de souverain, que la loi place au milieu de sa famille, pour la régler, et lui faire la loi suivant sa volonté, dirigée néanmoins par la raison et la loi publique. » Jean-Baptiste Furgole, *Traité des testaments, codicilles, donations à cause de mort et autres dispositions de dernière volonté*, Paris, 1777, 2^e éd., t. II, p. 4.

constituait la richesse pour le salut de l'âme. La parabole du « mauvais riche » et du « lardre », citée par Villon ¹⁸ et surtout cette parole tranchante et sans appel de Jésus, ne pouvaient manquer de frapper l'esprit des nantis de cette société : « Je vous le dis en vérité, un riche entrera difficilement dans le royaume des cieux. Je vous le dis encore, il est plus facile à un chameau de passer par le trou d'une aiguille qu'à un riche d'entrer dans le royaume de Dieu ¹⁹. » Les riches, en tant que « classe » sociale, en bloc donc, sont exclus du royaume de Dieu. Ce qui aggravait les choses : dans une société précapitaliste qui ne connaît pas la circulation du capital sous forme d'investissements, la thésaurisation reste le seul comportement face à la richesse. Comment alors concilier le salut de l'âme avec l'*avaritia*, cet attachement viscéral de l'homme du Moyen Âge aux biens de ce monde ? Le testament tranchera ce nœud gordien, en délivrant un « passeport pour le ciel ²⁰ » tout en permettant la jouissance des biens terrestres.

En effet, le testament, devenu un acte sacramental, dès le xiii^e siècle, est littéralement envahi par les libéralités pieuses, les donations *pro anima* et les dépenses charitables. Les testaments, au Moyen Âge, comportent toujours deux parties distinctes : la première, souvent la plus signolée, la plus longue, s'occupe du salut de l'âme, la deuxième, qui concerne la distribution des legs temporels à proprement parler. Souvent, les préoccupations spirituelles empiètent sur la deuxième partie,

18. T.v. 809 et s.

19. *Matthieu*, 19 : 23 et 25. Dans un autre passage, Jésus indique comment se faire *pardonner* sa richesse. « Si tu veux être parfait, va, vends ce que tu possèdes, donne-le aux pauvres, et tu auras un *trésor dans le ciel*. » *Matthieu*, 19:21. Le contexte montre qu'il ne s'agit nullement ici de charité ni d'aumône. Jésus demande aux riches de se débarrasser de *tous* leurs biens, d'en donner le bénéfice aux pauvres et de le suivre. — En ce qui concerne le problème du gain, de l'intérêt et de l'usure au Moyen Âge, voir Max Weber, « Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus », dans *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen, 1920, p. 56 et s.

20. Le terme est de J. Le Goff, *la civilisation de l'Occident*, cité d'après Ph. Ariès, *op. cit.*, p. 190. Voir aussi, chez ce dernier, tout le chap. 4, intitulé « Assurances pour l'au-delà ».

sous forme de réciprocités spirituelles (prières pour l'âme du défunt), exigées en échange des dons matériels.

Comme l'a montré Marcel Mauss dans son *Essai sur le don*, le don, dans les sociétés primitives et précapitalistes, est le seul moyen pour mettre en circulation des biens thésaurisés, souvent par des prestations somptuaires et des *potlatch*. Car le don *oblige* le donataire à des réciprocités équivalentes et par là, amorce, non certes une circulation du « capital », mais au moins un échange des biens ²¹. On ne donne jamais *gratuitement*, on donne pour obliger un autre ²². Or, le testament est un don spécifique, conditionnel, dévolution *post mortem*, qui entre en vigueur seulement au moment de la mort du testateur : « *dono... si obiro* », peut-on lire encore dans les premiers testaments où cette chose n'allait pas encore de soi ²³.

Par des œuvres charitables, des messes d'enterrement, sur lesquelles on ne lésinait pas — mille n'est pas un nombre exagéré —, le testateur obligeait Dieu, qui devait verser des dividendes spirituels sous forme de grâce et de bonté. Les dons charitables aux orphelins, aux hôpitaux, aux enfants trouvés, etc., engageaient Jésus, car n'a-t-il pas dit, dans le passage du Jugement dernier, « toutes les fois que vous avez fait ces choses (œuvres de charité) à l'un de ces plus petits, de ces frères, c'est à moi que vous l'avez fait » (Mt. 25, 40) ? Ce n'est donc pas par amour ou par charité ou même par pitié pour les pauvres que l'on donne, mais égoïstement, par intérêt, en espérant en retour de ces dons des grâces divines. Le versement de ces *Gewissensgelder*, comme les appelle Weber, dont même les esprits les plus sceptiques ne manquaient pas de s'acquitter

21. « Essai sur le don, forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », repris dans *Sociologie et Anthropologie*, PUF, 1968, p. 145-279.

22. « L'aumône est le fruit d'une notion morale du don et de la fortune, d'une part, et d'une notion du sacrilège de l'autre. La libéralité est obligatoire, parce que la Némésis venge les pauvres et les dieux de l'excès de bonheur et de richesse de certains hommes qui doivent s'en défaire : c'est la vieille morale du don devenu principe de justice. » Mauss, *ibid.*, p. 169-170.

23. Auffroy, *op. cit.*, p. 422-427.

n'entamaient donc en rien ²⁴, c'est là l'astuce du testament, les biens terrestres, puisqu'on donnait à un moment où ces biens, de toute façon, devenaient inutiles. Ainsi, grâce au testament, l'homme riche gagnait sur tous les tableaux : passeport pour le ciel en poche, il pouvait jouir en bonne conscience des *temporalia* et payer la note le jour où cela lui coûtait le moins cher : après sa mort.

Le testament en tant qu'institution ecclésiastique réhabilitait, recycle la richesse à l'usage chrétien. On a pu, grâce à lui, court-circuiter complètement les paroles de l'Évangile qui interdisaient le royaume de Dieu au riche. Loin donc de constituer un obstacle sur le chemin du salut, la richesse devient une des garanties les plus sûres pour aller au ciel. Le riche va au ciel non plus *malgré* ses biens mais à cause d'eux. Le déplacement de sens est de taille : complètement contraire à l'esprit de l'Évangile.

L'Église, on s'en doute, fut la principale bénéficiaire de ce « marché », de ces donations pieuses, « investissements » à fonds perdus, improductives qui, finalement, ne font pas échec à la thésaurisation. Ces richesses, masses monétaires, biens mobiliers et immobiliers sont seulement déplacés dans le giron de l'Église. Nous avons de la peine à chiffrer ce marché qui impliquait des sommes considérables. Selon J. Heers, l'excès de ces donations aurait même provoqué la ruine de la noblesse au ^{xiv}^e siècle ²⁵. L'Église, contrepartie de sa complicité avec les riches, veillait jalousement à ce que ces transactions se déroulent normalement. En fait, elle avait des moyens de pression très sûrs pour convaincre les quelques rares esprits non convaincus de l'efficacité de ce troc spirituel. Tout d'abord, l'opprobre attaché à une mort sans testament. Mourir *intestat*, c'est comme mourir *déconfès*. D'ailleurs, dans l'esprit de l'époque, les deux se confondent souvent. Ensuite, à ces *inordinati* comme on les appelait aussi, l'Église refusait carré-

24. Sauf pour les « messes au détail », comme les appelle Vovelle, qui furent payées d'avance. Ariès, p. 178.

25. *L'Occident aux ^{xiv}^e et ^{xv}^e siècles*, PUF, 1966, et Ariès, p. 191.

ment la sépulture en terre chrétienne, tant qu'elle n'aurait pas, comme le stipulait le concile provincial de Narbonne (1227) « reçu satisfaction »²⁶. Autrement dit, tout rentre dans l'ordre après le versement de ces « libéralités » (dans « libéral » il y a « libre ») pieuses qui *doivent* être payées de gré ou de force.

Le testament de Jean Flastier

Avant d'aborder le *Testament* de Villon, jetons un coup d'œil sur un testament de l'époque, pour voir comment s'effectuait la distribution des biens. Certes, il aurait été tentant d'analyser un des testaments contenus dans le recueil de Tuetey. Mais nous avons opté pour un testament établi en 1481 par Jean Flastier, neveu de Guillaume de Villon, protecteur de François Villon, son « plus que pere » (T. 849)²⁷. Dans ce testament, la disproportion entre les legs *ad pias causas* et les legs aux proches est bien frappante : 22 articles pour les libéralités pieuses, contre 4 pour les *temporalia*. Simple barbier, Jean Flastier a compris cette loi élémentaire de l'investisseur : on diminue ses risques, et partant, on augmente ses chances, en disséminant ses « actions » le plus largement possible. Le jour de son enterrement, il « veult avoir [...] troys haultes messes » qui lui coûtent 4 livres *parisis* et également 30 « basses messes ». Le lendemain de son « service »²⁸, « six basses messes des trespasés » ; après les « services », « chacun jour une messe basse des trespasées, par trente jours continuelz et entresuivans ». C'est ensuite le tour des pauvres. « Veult estre ce jour (de l'enterrement) donné pour Dieu aux povres indigens jusques à ung escu d'or. »

Retenons la formule, « pour Dieu aux povres », au cas où l'on aurait oublié que le vrai donataire est Dieu et non les pauvres, car c'est lui qu'on veut obliger par ces dons. Viennent

26. Auffroy, *op. cit.*, p. 279.

27. Reproduit par Auguste Lognon, *Étude biographique sur François Villon*, Paris, 1877, p. 190-198, de même que les citations suivantes.

28. Les testateurs ont souci de bénéficier à la fois de l'effet *cumulatif* de leurs donations (grand nombre de messes par jour) et de leur effet *duratif* (étalement des messes dans le temps).

ensuite les quatre ordres mendiants, le curé, son clerc, l'« œuvre parrochiale », la confrérie de Saint-Benoît, l'Hôtel-Dieu de Paris. Cette partie du testament se termine sur les « fondations : deux rentes qui assurent, l'une « ung obit de haulte messe et vigilles à troys pseaulmes et troys leçons audict autel parrochial », l'autre, la célébration « par chacun an à tousjours au cueur de ladite église ung obit solennel à tel jour qu'il trespasera... au salut et remede des ames de luy, sa feue femme et aultre leurs amys trespasé ».

Les libéralités se terminent là, mais pour la forme seulement. En effet, elles se glissent subrepticement aussi dans les legs faits aux proches. Ainsi Jean Flastier lègue à sa filleule et à son mari son « hostel... affin qu'ilz soient tenus de prier pour luy et sadicte feue femme ». De plus, il grève ce legs d'une rente à payer aux chanoines de Saint-Benoît. Il lègue un arpent de vigne à son beau-frère, mais lors du décès de ce dernier, le testateur demande que ces vignes reviennent aux chanoines de Saint-Benoît. En échange, les enfants de chœur de cette communauté doivent dire sur la tombe du testateur, « le premier jour de chacun moys de l'an, à toujours, incontinent après la grant messe duduct cueur les sept pseaulmes avecques la litanie *Libera me, Domine*, et aultre versetz subsequens ».

Moralité : plus on investit dans l'âme, plus elle risque de rapporter d'intérêts célestes. À moins que ce soit un marché de dupes, comme le pense François Villon. On se rend mieux compte maintenant qu'un monde sépare le testament de Jean Flastier de celui de François Villon. En fait, *le Testament* de ce dernier est aux antipodes de ceux de son époque. C'est un antitestament : il inverse complètement, mais sans l'énoncer explicitement, l'esprit que nous venons d'évoquer, le système des testaments de son époque.

II

L'ironie de l'antitestament

Il nous reste à montrer maintenant comment Villon, tout en utilisant la *forme* même du testament, en corrompt l'*esprit*,

à un point tel qu'il l'inverse, qu'il le tourne en son contraire. Jusqu'ici, la critique villonesque a été sensible aux inversions ponctuelles, stylistiques, qui s'effectuent au niveau de la phrase grâce au procédé de l'antiphrase, mais jamais tellement comme un *ensemble* qui s'inscrit en faux contre un système de pratiques courantes autour du testament et de la mort²⁹. En effet, ce qui rend difficile aujourd'hui le décodage de cette inversion, c'est qu'elle se fait à l'intérieur de la forme même du testament : elle est indirecte. Elle relève, de ce fait, de l'ironie³⁰, qui dénonce en faisant semblant d'être d'accord, qui loue tout en critiquant, qui affirme tout en niant.

Beda Allemann a raison de la définir « comme un mode de discours (*eine Redeweise*) dans lequel une différence existe entre ce qu'on dit littéralement (*dem wirklich Gesagten*) et ce qu'on veut vraiment dire (*dem eigentlich Gesagten*)³¹ ». Plus précisément, la différence est spécifique : dans l'ironie, on dit le contraire de ce qu'on veut dire. Lorsque Antoine dans *Jules César* de Shakespeare dit « *And Brutus is an honorable man* », les auditeurs savent qu'il veut dire juste le contraire : un traître, un assassin, car c'est lui qui a tué César. Lorsque Villon appelle Guy Tabarie « *homs veritable* » (T. 860), il y a là de l'ironie, puisque c'est Tabarie qui l'a dénoncé pour le vol du Collège de Navarre. L'ironie donc, tout en laissant croire le contraire, prend le contrepied de faits, d'idées, de pratiques, disons généralement de « référents » bien établis. Il faut connaître ces référents pour décoder convenablement l'ironie. S'il y a risque que le lecteur (ou l'auditeur) reste collé au niveau littéral de l'énonciation, ce risque c'est la rançon que l'ironie doit payer du fait même de son ambiguïté. Mais profondément, l'ironie cherche à dénoncer. Dénoncer de biais, non de front,

29. D. Kuhn relève une série d'inversions (*op. cit.*, chap. I, « Le monde à l'envers »), mais ces inversions ne visent pas le testament à proprement parler.

30. Pierre Demarolle, *l'Esprit de Villon*, Nizet, 1968, parle bien de l'ironie chez Villon (p. 120 et s.), mais il la prend encore au niveau stylistique.

31. *Poétique*, novembre 1978, n° 36, « De l'ironie en tant que principe littéraire », p. 388.

attaquer par derrière, non par devant. L'ironie est la tactique du faible contre le fort, de David contre Goliath. L'ironie peut être le seul recours d'un individu marginal qui veut s'en prendre à un ensemble de pratiques sociales et religieuses, acceptées par un consensus quasi unanime. Or le testament, au Moyen Âge, a été une telle pratique. L'ironie c'est l'arme d'un « povre » clerc qui s'attaque à un évêque puissant et cruel. Ironie de l'ironie, Villon, au milieu du *Testament*, dévoile sa tactique.

Mais on doit honorer ce qu'a
Honoré l'Eglise de Dieu (T. 1181).

.....
L'homme bien fol est d'en mesdire,
Car, soit a part ou en preschier
Ou ailleurs, il ne fault pas dire
Se gens sont pour eux revenchir (T. 1189).

« Il ne fault pas *dire* », ce qui évidemment n'empêche pas qu'on *pense* le contraire et qu'on l'exprime, tout en faisant croire à ne pas « contredire » le puissant, le système, de peur qu'ils ne se « vengent ».

La pauvreté : une captatio benevolentiae

Parmi les nombreuses défroques dont il s'affuble tout au long du *Testament*, c'est sans doute dans celle du « povre » que Villon se complaît le plus. « Povre » comme adjectif qualificatif avant son nom revient comme un *leitmotif* ³².

Povre je suis de ma jeunesse
De *povre* et de petite extracte (T. 274).

.....

32. En plus du précieux *Lexique* d'André Burger, nous possédons maintenant un lexique, obtenu par traitement d'ordinateur qui rend encore plus faciles les recensions thématiques. Rika van Deyck et Romana Zwaenepoel, *François Villon d'après le manuscrit Coislin*. « Textes et traitement automatique », Librairie Éditions Mallier, Saint-Aquilin-de-Pacy, 1974. Le mot « povre(s) » paraît 34 fois dans le *Testament*. Sur ces 34 « povre(s) » c'est dix fois qu'il sert de qualificatif à la personne de Villon. Notons, en contraste, que c'est cinq fois seulement que le terme se trouve dans le *Lais*. Le nom « povreté », on le compte six fois dans le *Testament*, contre une fois dans le reste de l'œuvre. Il ne paraît donc pas dans le *Lais*.

Moy, *povre* mercerot de Renes (T. 417).

.....
Icy se clost le testament
Et finist du *povre* Villon (T. 1997).

Certes, la « povreté » de Villon fait partie de ce comportement caractéristique, catalogué par Siciliano sous les termes de « micromanie »³³. La « povreté » et la « petitesse » dans la stratégie du *Testament*, servent d'abord de *captatio benevolentiae* de Dieu.

En effet, on peut attaquer tant qu'on veut — d'autant mieux qu'on attaque sous le manteau de l'ironie — l'Église, ses institutons, ses représentations (ne sont-elles pas œuvre humaine ?), à condition de se garder les bonnes grâces de Dieu. Or, ce dernier n'a-t-il pas promis le royaume du ciel aux « petits » et aux « pauvres » (Mt. 19, 13-15) ? Se *faire* pauvre, dans la perspective eschatologique d'un testament, c'est une bonne façon, très économique, de travailler pour le salut de son âme. Car la quête individuelle et presque égoïste du salut de l'âme, comme nous l'avons vu plus haut, est devenue une des préoccupations essentielles de l'époque de Villon. C'est chose sérieuse.

Icy n'y a ne ris ne jeu (T. 1736).

Mais, d'autre part, la « povreté », bien affichée tout au long du *Testament*, servira de pivot, de point d'ancrage à partir duquel Villon dénoncera et démontrera le système testamentaire, notamment le marché qui s'est développé autour des libéralités pieuses.

La grammaire du don

Les nantis donnaient aux pauvres afin de recevoir, sous forme de dividendes « célestes », les réciprocités de leurs générosités. Villon inverse complètement le sens — dans la double acception du terme — de ce système. Même si les pauvres, pour être enterrés au cimetière, fût-ce dans une fosse

33. *Op. cit.*, p. 96. Nous ne sommes pas d'accord sur l'interprétation qu'il en donne.

commune, étaient obligés de faire un testament, ce testament se confondait complètement avec une confession, puisqu'ils ne possédaient pas de biens à distribuer ou à léguer. Or, notre « povre » Villon qui n'a « ne cens, n'avoir » (T. 180), moins faible de santé que de biens :

Pour ce que foible je me sens
Trop plus de biens que de santé (T. 74).

dont le Testament est une véritable déclaration de faillite matérielle, donne malgré tout, avec une « générosité » rarement vue. Il fait la leçon aux riches, il prêche d'exemple. Dans son *testament*, un « povre » donne aux nantis, aux puissants. Dénonciation et caricature du processus testamentaire. Car qu'est-ce qu'il donne ? À part les « dons » scatologiques et érotiques qui ne coûtent pas cher, il donne du vent... Rien.

Je fesse pour eulx petz et rotes (T. 1988).

Il esquisse le geste du donateur, la générosité, la main ouverte,... mais vide. Main qui veut donner sans perdre. Geste vide de sens. N'est-ce pas ce geste des testateurs de son époque que Villon parodie ici ?

Que luy donray je, que ne perde ?
(Assez ay perdu tout cest an ;
Dieu y vueille pourveoir, amen !) (T. 1358).

On aura compris l'ironie, soulignée stylistiquement par la parenthèse, le point d'exclamation et surtout par l'« *amen* » qui normalement termine une prière. Dieu qui a l'habitude de recevoir des factures testamentaires doit être mieux en mesure de calculer cette « équation » difficile, qui dépasse l'entendement humain : comment donner sans perdre ?

Et comme pour mettre en lumière davantage l'absurdité de ces « dons », Villon, tout au long du *Testament*, préfère au verbe « laisser-léguer », légalement plus adéquat, le verbe « donner »³⁴. Car il sait bien que ces riches testateurs ont de la

34. Cf. Louis Thuasne, *François Villon, Œuvres, édition critique avec notice et glossaire*, Genève, Slatkine Reprints, 1967, « dans le *Testament*, il n'emploiera (sauf une fois, v. 1836, « je laisse ») que cette autre formule « Je donne ». *Ibid.*, p. 49.

difficulté à appliquer le *Donat*, non tellement celui de *De octo partibus orationis*, mais à pratiquer le *don*. Ne sont-ils pas pingres, avares et « étroits » ?

Le Donat est pour eux trop rude (T. 1284).

Il est question ici en effet des « troys povres orphelins », richissimes usuriers sur le sort desquels Théophile Gautier — qui n'avait pas saisi l'ironie — a versé une larme de crocodile.

L'auteur de ce *Testament*, au contraire, n'a pas attendu, pour donner, d'être acculé par la mort. Sans calculs mesquins, sans arrière-pensée rétributrice, il a dépensé, distribué tous ses biens *de son vivant*. N'est-ce pas là la vraie charité, ingénue, spontanée ? Le vrai Amour ? Il n'a jamais cherché le profit, jamais non plus, il n'a essayé de « profiter » de ses amis.

Si ne crains avoir despendu
Par friander ne pas leschier ;
Par trop amer n'ay riens vendu
Qu'amis me puissent reprouchier (T. 188).

Ce sont en effet ces deux traits que le testateur retient dans son épitaphe : l'*amour* et la *générosité*.

Cy gist et dort en ce sollier,
Qu'*amours* occist de son raillon (T. 1885).

.....
Il donna tout, chacun le scet :
Tables, tresteaulx, pain, corbeillon (T. 1890).

« Il donna tout, chascun le scet. » C'est de notoriété publique qu'il a bien pratiqué son *Dona(t)* : il donna tout. L'essentiel, le pain et le vin (tresteaulx). Comme Jésus³⁵ qui, dans la Cène, offrit le vin et le pain, en signe du sacrifice de son corps et de son sang. Villon, en plus d'avoir libéralement distribué tous ses biens, s'est sacrifié, s'est donné d'amour, est devenu glabre à force de faire l'amour³⁶.

35. Kuhn, *op. cit.*, a vu en Villon un « Christ burlesque », p. 457/458.

36. Depuis Aristote, *Traité de la génération des animaux*, « chascun scet » que les plaisirs sexuels rendent chauves. « On ne devient jamais chauve qu'après avoir joui, des plaisirs sexuels ; et on le devient d'autant plus qu'on les goûte davantage. C'est que le cerveau est

Il fut rez, chief, barbe et sourcil

Comme ung navet qu'on ret ou pelle (T. 1897).

Eros et *Agapè* se marient parfaitement chez Villon. On dirait même que l'acte de mourir, c'est là un miracle (« c'est de quoy nous esmerveillon ») qui le met en odeur de sainteté, est aussi un acte d'amour³⁷.

Qui plus, en mourant, mallement
L'espoignoit d'Amours l'esguillon ;
Plus agu que le rangillon
D'ung boudrier luy faisoit sentir
(C'est de quoy nous esmerveillon),
Quant de ce monde vult partir (T. 2019).

Ce « martyr » de l'Amour, il ne se sera donc pas seulement contenté de prêcher l'amour, il l'aura aussi pratiqué, généreusement. Contrairement aux Mendiants qui, à force de prêcher la charité aux « povres filles », les privent de ce dont elles ont le plus besoin... l'Amour.

Quoy que vie mainent estroite
Si ont ilz largement entre eulx
Dont povres filles ont souffrete (T. 1578).

La manne du ciel

Mais ces dons engagent moins, nous l'avons vu, les hommes, qu'ils sont censés provoquer un échange, un troc entre ciel et terre : on donnait sur terre, pour recevoir du ciel.

naturellement le plus froid de tous les organes ; l'acte vénérien refroidit, en causant une déperdition de la chaleur pure et naturelle », trad. J. Barthélemy Saint-Hilaire, Hachette, 1887, p. 383.

37. Même si le mariage de Thanatos et d'*Éros* ne s'effectuera que bien plus tard, notamment avec Sade, le Moyen Âge tout au moins n'ignore pas le « flirt » des deux. Les spectateurs des pendaisons publiques ne manquaient pas d'être frappés par leur caractère « érotique » : érection et éjaculation étant une des conséquences physiologiques. Voir là-dessus Spitzer, *Romania* 65, 1939, p. 101-103. Et l'écho lointain chez Beckett, *En attendant Godot*, Minuit, 1952, p. 259. Voir Kuhn, *op. cit.*, p. 440-441. Notons également que le jargon de la *Coquille* a bien capté cet érotisme de la pendaison, puisque cette dernière est désignée par le terme de « mariage ». « Qu'au mariage ne soiez sur le banc », *Ballades de la Coquille, le Jargon de Villon ou le gai savoir de la Coquille*, de Pierre Guirand, NRF, 1968, p. 51.

Villon inverse aussi ce processus. Au lieu de « monter » au ciel et d'en redescendre comme bénéfices spirituels, l'argent tombe carrément du ciel, tel qu'il est monté, sans avoir été « recyclé », purifié, sublimé par Dieu. Dieu ne serait-il pas vraiment un Lombard, un agent de change, un comptable ? Dieu ne se désintéresserait-il pas de ces dons matériels ?

Cent solz (s'ilz demandent : Prins ou ?
Ne leur chaille ; ilz vendront de manne) (T. 1341).

Ce Dieu qui pour ainsi dire ne touche pas à l'argent, peut-il aimer les riches, les Lombards ? Nous avons déjà vu ce que l'Évangile pense d'eux. L'ironie de ces vers n'est que plus cruelle !

Je les ayme tout d'ung tenant,
Ainsi que fait Dieu le Lombart ³⁸ (T. 752).

Si Dieu n'aime pas les Lombards, il n'aime pas plus la générosité *post mortem* par laquelle les nantis rachetaient leurs richesses en faisant l'aumône aux pauvres. D'aucuns pourraient être choqués du peu de compassion que Villon montre à l'égard des pauvres. Pauvre lui-même, n'a-t-il pas fait l'expérience de la « charité » de ces riches légataires qu'il a dû approcher pour des demandes d'argent, mais dont les goussets sont restés serrés... parce qu'ils ne donnent qu'après leur mort ? Villon dénonce cette « libéralité » qui saupoudre sur le malheur des pauvres de menues sommes (les pauvres se contentent de peu !) dans l'espoir de gains spirituels importants. Alors quoi donner aux pauvres des hôpitaux ? N'ont-ils pas assez avec leurs maux ? Au plus, on peut leur laisser ronger les os des oies grasses que les Mendiants ont mangées.

Les Mendiants ont eu mon oye ;
Au fort, ilz en auront les os (T. 1650).

De toute façon, les libéralités aux pauvres se pratiquent selon la devise :

A menue gent menue monnoye (T. 1651).

38. Sur l'explication de ce passage, voir Kuhn, *op. cit.*, p. 307-310.

Ce sont évidemment les riches chanoines, appelés « povres clerjons », qui ont besoin de sommes plus considérables, tout simplement parce que leurs dépenses somptuaires sont plus élevées. On leur donnera (n'est-ce pas justice ?), des « bourses » gonflées d'argent.

Les bourses des Dix et Huit Cler
Auront ; je m'y vueil travailler (T. 1323).

Villon s'en prend à la double comptabilité des riches qui espèrent être gagnants sur les deux tableaux : le temporel et l'éternel. Villon en adhérant strictement à l'esprit évangélique, va à l'encontre de cette mentalité marchande qui ne connaît que le gain, le cumul, la thésaurisation. Il rappelle clairement, sans passer cette fois-ci par l'ironie — il veut être sûr d'être compris par tout le monde — que c'est l'un *ou* l'autre : les *temporalia* ou l'au-delà. Les riches, puisqu'ils ont connu le paradis sur terre, goûté aux « bons vins », « tartes, flans, œufz fritz et pochiez » (T. 251), ne doivent rien attendre de l'au-delà. Puisque Dieu s'est beaucoup occupé d'eux dans ce monde, il se désintéresse d'eux après leur mort. Au contraire, ayant négligé les pauvres dans la vie terrestre, Dieu leur *doit* « patience ». Un engagement est pris, un contrat est conclu pour l'au-delà, cette fois, non à cause de la richesse, mais grâce à la pauvreté.

Aux grans maistres Dieu doint bien faire,
Vivans en paix et en requoy (T. 242).

.....

Mais aux povres qui n'ont de quoy,
Comme moy, Dieu doint patience !
Aux autres ne fault qui ne quoy,
Car assez ont pain et pitance (T. 248).

En somme, dans *le Testament*, il n'y a que deux choses que Villon donne réellement : l'une, ce sont ses ballades, l'autre son âme qu'il « lègue » à Dieu.

Premier, je donne ma povre ame
A la benoiste Trinité (T. 834).

.....

Que par eulx soit ce don porté
Devant le Trosne précieux (T. 840).

Pour une libre circulation des biens

Villon ne s'en tient pas à la dénonciation des us et abus testamentaires, il vise, de façon plus générale, le système économique de son époque : thésaurisation abusive des biens, signe de toute société précapitaliste ; avarice des possédants qui, grâce à leur mentalité de « collectionneurs », affichaient ostensiblement leurs possessions. Or, thésaurisation et avarice sont les deux principaux obstacles à une véritable circulation des biens. C'est précisément cet accaparement monopolistique des biens par quelques individus que Villon dénonce dans *le Testament*. En effet, une lecture économique du Testament montre que Villon y incite à une libre circulation des biens. Très visiblement, il casse ce lien sacro-saint qui existe entre la personne et la propriété. Une des activités les plus spectaculaires de la vie de Villon consistait déjà en cela : déplacer des enseignes, des bornes, celle notamment du *Pet au Diable*, à voler. Brouiller les bornes de la propriété, s'accaparer des biens d'autrui, ce sont là des marques du non respect du caractère privé de la propriété.

En effet, dans *le Testament*, Villon dispose de biens qui ne lui appartiennent pas. Il « confisque » des objets, des maisons, non pas pour les garder, mais pour les céder à des tiers. Il amorce ainsi une grande mise en circulation des biens. L'une des formules les plus récurrentes qui caractérisent les « transactions » mobilières de Villon, est « pris sur »³⁹. Il confisque à Turgis, le tavernier de la *Pomme de Pin* « quatorze muys de vin d'aulnis », afin de les passer à Denis Hesselin.

Item, donne a sire Denis
Hesselin, eslu de Paris,
Quatorze muys de vin d'Aulnis
Prins sur Turgis a mes perilz (T. 1017).

À Merebœuf, drapier de la rue des Lombards (!), il donne la volaille, prélevée sur la *Machecoue*, poulailler du *Lyon d'or*.

39. En effet, on dénombre le verbe « prendre » vingt-sept fois dans *le Testament* dont 18 fois dans l'acception de « saisir ». La formule « prendre sur » paraît cinq fois dans *le Testament*, contre deux dans le *Lais*, preuve que ce processus y est déjà engagé. Notons, enfin, que « prendre saisir » ne figure pas du tout dans les autres poésies de Villon.

Et pour *prendre* perdris, plouviers,
Sans faillir, *sur* Machecoue (T. 1053).

Sans sourciller, Villon transfère des terrains, les échange.

Pour ce, le jardin luy transfère,
Que maistre Pierre Bobignon
M'arenta (T. 996).

Transferts, échanges qui s'effectuent sans respecter la valeur marchande des choses, sans tenir compte ni de leur valeur d'échange ni de leur valeur d'usage, bref sans faire de comptabilité. Par conséquent, l'argent devient inutile. Comme l'a montré Harden dans son précieux article⁴⁰, la plupart des monnaies en circulation dans le *Testament* ont été « décriées »⁴¹ par Charles VII en 1436, dans le but de chasser, avec l'Anglais, la monnaie ennemie. Comme par exemple ces « plaques » qui sont le prix à payer pour la taverne du *Grand Godet*.

Item, je donne a maistre Jaques
Raguiier le *Grant Godet* de Greve,
Pourveu qu'il paiera quatre plaques (T. 1040).

40. « François Villon and his monetary bequests », *Speculum, A Journal of Mediaeval Studies*, vol. XXXIII, juillet 1958, n° 13, p. 345-350.

41. Le Bourgeois de Paris se fait l'écho des misères provoquées par l'interdiction royale de diverses monnaies anciennes, surtout anglaises. « Hélas ! le povre peuple n'avoit pour celui temps que celle monnoye qui fut deffendue à prendre, dont il fut tant grevé que c'est grant pitie a panser car ce fu une des grans tailles qui eust esté faicte, passé avoit grant temps, car il convenoit la nouvelle monnoie à leur volonté achater, ne nul n'en osoit parler. » *Journal d'un Bourgeois de Paris* (1405-1449), cit. d'après Harden, *loc cit.*, p. 347. D'autre part, depuis Oresme jusqu'à Copernic, la « mutation » souvent frauduleuse des monnaies n'a cessé d'être la cible des attaques. L'esprit de lucre de certains princes ne connaît pas de limites : tout en gardant la valeur nominale de la monnaie, ils diminuaient son poids réel. Oresme les met en garde. « De telles mutacions naissent esclandres et murmures ou peuple et péril de inobédience ; et encores plus, se telles mutacions estoient faictes en pires, car lors elles seroient intollérables et injustes. Maintenant donc il est certain que le cours et le pris de monnoies doit estre ou Royaume comme une loy et une ferme ordonnance que nullement ne se doit muer ne changer. » *Traictie de la première invention des monnoies*, 1366. Nous citons d'après l'édition de M.L. Wolowski, Paris, 1864. p. xxvi.

L'argent ayant perdu sa valeur d'étalon, on ne le détaille plus, on ne le compte plus mesquinement, on le traite comme n'importe quelle autre marchandise. On le prend par « havées », par poignées, comme on prendrait du grain.

Item, mon procureur Fournier
 Aura pour toutes ses corvees
 (Simple sera de l'espargnier)
 En ma bourse quatre havees (T. 1033).

Son « branc » qu'il avait déjà légué à Ythier Marchant (L. 970), il le donne de nouveau à son avocat, pour qu'on lui cède en échange un « royal d'or ». Pièce rare, sinon inexistante, puisque mise en circulation de 1429 à 1431, elle ne fut plus frappée lors de la réforme monétaire de Charles VII, en 1436.

Item, donne a mon avocat,
 Maistre Guillaume Charrau,
 Quoy qu'il marchande ou ait estat ⁴²
 Mon branc ; je me tais du fourreau.
 Il aura avec un reau
 En change, affin que sa bourse enfle,
 Prins sur la chaussee et careau
 De la grant cousture du Temple (T. 1029).

On imagine comme sa bourse pourra se gonfler avec ce « royal » ⁴³, surtout si le change s'effectue, comme suggéré, près du Temple, sur un lopin de terre en dehors des murs de Paris ! Certes, Villon veut nous montrer l'absence de valeur de l'argent. Mais il y a plus. En mettant en équivalence son « branc » (épée) et un « réau » il assimile en fait les excréments, deuxième sens scatologique ⁴⁴ de branc » et l'or (ou l'argent au

42. C'est la lecture Thuasne qui donne le plus de sens ici. « Quoy que Marchant l'ot par estat ».

43. Certes, le réau n'est pas une monnaie décriée. En 1470, un réau valait 27 sols tournois six deniers. Comme le fait remarquer Thuasne, *op. cit.*, « le sol tournois valant 12 deniers, 27 s. valent 324 d. ; et 6 deniers valent 12 mailles, c'était une somme de 336 pièces de monnaie divisionnaire bien propre à « enfler » la bourse de Maître Guillaume Charrau, p. 283. Mais encore fallait-il les trouver, surtout à l'endroit indiqué.

44. « Villon joue sur le mot *branc* qui signifie à la fois « courte épée » et excrément. Je me tais du fourreau, continue la plaisanterie.

sens large du terme), association sur laquelle Freud a attiré notre attention. Ce dernier a surtout souligné le lien qui existe entre l'avarice, la peur de dépenser et l'érotisme anal⁴⁵, association dont Villon donne des exemples avant la lettre. À ce propos, le legs fait à Jehan Mahé dit l'Orfèvre de Bois qui, comme l'indique son nom, travaille dans l'« or » (même s'il est sergent à verge au Châtelet), ne laisse guère de doute quant à cette interprétation⁴⁶.

Item, a l'Orfevre de Bois,
Donne cent clouz, queues et testes,
De gingembre sarrazinois,
Non pas pour accoupler ses boetes,
Mais pour conjoindre culz et coetes,
Et couldre jambons et andouilles (T. 1123).

L'avare éprouve le même plaisir à thésauriser son argent qu'il aime retenir son « or », c'est-à-dire son bol fécal. C'est un constipé de nature. Il érotise sa constipation, bien exprimée dans « couldre jambon et andouilles ». Le legs le plus approprié à cette catégorie de gens, est évidemment une « chaise percée »

Et ceulx qui ont les culz rogneux
Chascun une chaire percee (T. 1209).

« Constipation » que tous ces riches avares ont infligée à l'être le plus large, le plus généreux, qui a tout donné.

Je crie a toutes gens mercis.
Sinon aux traistres chiens matins,
Qui m'ont fait chier dures crostes (T. 1995).

Le « fourreau » ici, est ce que Henri de Mandeville appelle, dans sa *Cyrurgi* le « bouel culier ou du cul... c'est du bouel culier par lequel les feces (déjections) et les estrons sont mis hors du corps humain ». Thuasne, *op. cit.*, p. 282.

45. « Caractère et érotisme anal » (1908), repris dans *Névrose, psychose et perversion*, Puf, 1973. Freud y montre, quoique de façon un peu rapide, la filiation entre *Mammon* et les excréments. *Mammon* dérive du dieu babylonien des enfers, *Man-man*. D'après la mythologie orientale, l'or serait l'excrément des enfers..., *ibid.*, p. 147. Voir plus récemment E. Borneman, *Psychanalyse de l'argent*, PUF, 1978.

46. Voir aussi *Gargantua* de Rabelais, « que le feu saint Antoine arde le boyau cullier de l'orfevre qui les feist », chap. XIII, « Pléiade », p. 43.

Villon meurt littéralement de constipation :

Rigueur le transmet en exil
Et luy frappa au cul la pelle (T. 1900).

On comprend, dans ce contexte, l'importance que Villon donne, par contrecoup, au liquide, à ce qui coule, à ce qui circule : à l'eau et au vin. Vin qui liquéfie le monde, qui favorise les échanges amoureux. Assez significatif, au début de la Ballade à l'ivrogne Cotart est Noé, *noyé* dans l'eau et dans le vin.

« Pere Noé, plantastes la vigne » (T. 1238). Ce n'est certainement pas un hasard si *le Testament* s'ouvre et se clôt sur l'acte de boire. Le début, « que toutes mes hontes j'eus beues » est très probablement une allusion à l'eau que le cruel Thibault d'Aussigny a fait boire à Villon en lui faisant subir la « question par l'eau », torture de l'époque. À la fin, comme lors de noces de Cana (miracle de la transmutation poétique ?), l'eau de la souffrance a été changée en vin, viatique pour la mort.

Ung traict but de vin morillon
Quant de ce monde vould partir (T. 2023).

Le bordel, un lieu d'échange

Tout se tient finalement. Une véritable circulation des biens implique aussi un échange des êtres et un échange entre les êtres. Car la thésaurisation des biens des avares n'a d'égale que la réserve, l'abstinence, l'avarice de l'Amour courtois. Or, le vrai amour est don, dépense inconsidérée. C'est un marché où, à l'égal de celui des biens, l'échange ne se fait pas en regard de la valeur nominale, valeur d'échange fixée artificiellement par la société, mais en fonction de la valeur intrinsèque, « réelle » des amants. Il n'est donc pas étonnant que Villon, pour la définition du vrai amant, ait recours au registre du marché d'échange des monnaies.

Item, vueil que le jeune Merle
Desormais gouverne mon change,
Car de changier envys me mesle,
Pourvu que toujours baille en change,

Soit a privé soit a estrange,
 Pour trois escus six brettes targes
 Pour deux angelotz ung grant ange :
 Car amans doivent estre larges (T. 1273).

Les trois écus qui valaient à l'époque cent *deniers* pièce sont échangés contre six *blancs a la targe*, monnaie bretonne, qui ne valait que dix deniers pièce. Un marché de dupes, si on se place au point de vue de l'économie marchande. Encore une fois, Villon procède à une inversion significative. Car selon lui, ce ne sont pas les lois du marché, de l'économie (prix et valeurs de biens et des personnes fixées par une convention sociale) qui doivent régir l'amour, mais l'amour qui préside aux transactions du marché, de l'économie. « Car amans doivent estre larges. » L'amant ne doit pas être regardant, ne doit pas calculer ce qu'il transige, ce qu'il donne, ce qu'il échange.

De toute façon, pour le vrai amant, les choses perdent leur valeur marchande fixée par la société. Il n'y a plus d'échelle de valeur. Tout, pêle-mêle, s'échange contre tout. Tout devient intervertible et convertible. Le haut contre le bas, le spirituel contre le matériel, l'objet sans valeur contre un objet précieux : le ciel contre une poêle de fer, de la vulgaire bière contre un vin nouveau.

Du ciel une poille d'airain,
 Des nues une peau de veau,
 Du matin qu'estoit le serain,
 D'ung trognon de chou ung naveau,
 D'orde cervoise vin nouveau,
 D'une truie ung moulin a vent
 Et d'une hart ung escheveau,
 D'ung gras abbé ung poursuyvant (T. 704).

La seule loi du marché de l'amour que l'on puisse formuler, c'est que l'amant, fût-il aussi fin que l'or du plus haut titre (argent de coepelle), est toujours perdant.

Je croy qu'homme n'est si rusé,
 Fust fin comme argent de coepelle,
 Qui n'y laissast linge, drapelle (T. 709).

L'amour donc brouille, réduit à néant le marché des valeurs conventionnelles, met sens dessus dessous la comptabilité du négoce. La seule arithmétique qui tienne encore en amour,

c'est celle qui « calcule » l'intensité du travail amoureux.
Calculs simples : six ouvriers font plus que trois.

Autre chose n'y sçay rimer,
.....

Que six ouvriers font plus que trois (T. 616).

Cet amour généreux, paradoxe superbe, les putains le pratiquent plus que certaines dames de bien, notamment une certaine Catherine de Vausselles et une Marthe, appelée Rose⁴⁷ qui se sont refusées au « povre mercerot de Renes », alors qu'elles se sont ouvertes, pires en cela que les putains, aux « bourses de soie ». On aura compris l'allusion érotique. Cette dernière, Rose, ne rit-elle pas lorsque la bourse des hommes pleure, comme les putains ?

Et rient lors que bource pleure (T. 580).

Mais hélas, elle ne rit qu'aux bourses de soie... Malgré ses apparences, c'est aussi une putain, putain de luxe.

Elle ameroit mieulx autre chose,
Combien qu'elle ait assez monnoye (T. 913).

Elle choisit ses amants suivant leur rang social, leur situation matérielle, suivant leur valeur nominale, marchande, non intrinsèque.

Cette économie à l'image de l'amour, ce ne sont donc pas ces dames hautaines et hypocrites qui l'incarnent. C'est au bordel qu'on la trouve. Le bordel, pour Villon, n'est pas un lieu clos, mais un marché ouvert, sans enseigne, libre, où chacun fixe, sans suivre les lois du marché, le prix de ses services et de sa marchandise.

Lieu n'est ou ce marchié se tienne,
Si non à la grisle de Mehun⁴⁸ ;

47. Sur « Les deux amours de Villon », la mise au point faite par Jean Dufournet, *Recherches sur le Testament de François Villon*, Paris, SEDES, 1971, t. 1, p. 71-129.

48. La lecture antiphrastique proposée par Thuasne concorde parfaitement avec notre perspective économique. « Ce marché se tient partout, si ce n'est à la prison de Meung. » *Op. cit.*, p. 435. L'amour ne doit pas connaître d'obstacle, de barrière. Il doit être ouvert, tel un grand marché. Surtout pas d'enseigne : tout le monde peut le pratiquer.

Se quoy je dis : Fy de l'enseigne
Puis que l'ouvraige est si commun (T. 1635).

Certes l'amour y est vénal. Mais au moins, contrairement à l'amour courtois, c'est un amour accessible à tous, même aux pauvres. Car il ne faudrait pas se tromper sur la générosité des filles comme la belle Heaulmière qui peuvent se donner sans recevoir d'argent. Peu leur importe le rang social des amants. Contrairement aux grandes dames, elles sont davantage sensibles à la valeur intrinsèque des amants. Un garçon rusé vaudra mieux que la « bourse de soie » d'un imbécile.

À maint homme l'ay reffusé,
Qui n'estoit a moy grant sagesse,
Pour l'amour d'ung garçon rusé,
Auquel j'en feiz grande largesse (T. 472).

Lieu d'échange des personnes, de la libre circulation des biens, de l'argent, le bordel devient le lieu concret où se réalise l'économie idéale de Villon. « En ce bordeau ou tenons nostre estat » (T. 1600). Lieu de brassage d'hommes de toute condition, de toute classe sociale, le bordel, comme la mort, rend tous égaux : clercs, marchands, gens d'église, garçons rusés. C'est là que se réalise le mieux le « communisme érotique »⁴⁹ préconisé déjà par le *Roman de la Rose*, « Toutes pour touz et touz pour toutes. »

Dans cette économie du bordel, pas d'avarice, pas de thésaurisation. Tout est toujours en circulation, tout se dépense immédiatement. Les filles passent d'une main à l'autre, comme l'argent au marché. On dirait même que, dans cette économie, l'argent perd, pour parler avec Marx, sa « forme d'équivalence » (*Äquivalentform*)⁵⁰ et que ce sont les filles qui *deviennent* la nouvelle monnaie⁵¹. Elles subissent les aléas, les fluctuations des monnaies. Elles sont dévaluées, « décriées ».

49. Le terme est d'E.R. Curtius *Europäische Literatur and lateinisches Mittelalter*, Francke Verlag, 1948, p. 133.

50. *Das Kapital*, Ullstein, Frankfurt, 1969, t. I, p. 36.

51. Le Moyen Âge a été sensible au caractère érotique de l'argent, induit probablement par sa frappe. « Targes, escus sont cheulx les fourbisseurs. » Thuasne, *op. cit.*, p. 265. Voir aussi J. Dufournet,

Car vielles n'ont ne cours ne estre,
Ne que monnoye qu'on descrie (T. 540).

Alors à quoi sert d'économiser, de thésauriser ? Il faut qu'elles profitent pendant qu'elles ont encore cours. *Carpe diem !*

op. cit., p. 116. Le sceau a aussi la même connotation. « *She cary'd thee for her seal, and meant threby, Thou shouldst print more, not let that copy die* ». Shakespeare, *Sonnet XI*, Complete Works, Londres, éd. Peter Alexander, 1951, p. 1310.