

ARGUMENTATION ET RHÉTORIQUE (I)



ERMÈS 15

COGNITION
COMMUNICATION
POLITIQUE

 CNRS EDITIONS

Irène Rosier
CNRS, Université de Paris VII

LES DÉVELOPPEMENTS MÉDIÉVAUX DE LA THÉORIE AUGUSTINIENNE DU MENSONGE

Plusieurs questions traditionnelles ont été remises à l'honneur par la philosophie contemporaine du langage, et en particulier ce qui a trait aux règles et au fonctionnement de la conversation ordinaire¹. L'analyse du mensonge et du parjure a constitué le cadre privilégié, pour les médiévaux, pour réfléchir à ces questions, aux implications à la fois éthiques et juridiques. Ces fonctionnements répréhensibles du langage conduisent en effet à s'interroger d'un côté sur la relation entre « signification conventionnelle » et « signification du locuteur », pour utiliser une terminologie récente, de l'autre sur l'engagement et l'obligation que constitue l'utilisation d'une séquence linguistique donnée, vis-à-vis de soi-même et vis-à-vis d'autrui, et donc sur l'acte que représente l'énonciation d'une telle séquence.

Vérité du dire et intention de tromper

Le mensonge fait intervenir deux ordres de problèmes différents : le problème de la vérité du dire, et le problème moral de l'intention du locuteur. La faute doit-elle être fonction du fait ou du dit, ou bien de l'intention ?

La réflexion médiévale sur le mensonge se fonde sur quelques passages clefs d'Augustin, repris dans le *Decretum* de Gratien² et dans les *Sententiae* de Pierre Lombard³, puis abondam-



3

ment commentés par les théologiens. La première définition retenue est celle du *Contra mendacium* (XII, 26⁴) : « *falsa vocis significatio cum intentione fallendi* » (signification fautive des paroles avec intention de tromper). Cette définition est corrigée par deux autres tirées de l'*Enchiridion*⁵ (VI, 18 et VI, 22), qui correspondent plus exactement à la pensée véritable d'Augustin, telle qu'il la développe surtout dans le *De mendacio*⁶ : ment celui qui dit autre chose que ce qu'il a dans son âme, avec la volonté de tromper. La perspective augustinienne est en effet exclusivement centrée sur l'intention : il n'y a pas, dit-il, à considérer les choses mêmes dont les paroles sont énoncées, mais seulement l'intention du locuteur (*intentio dicentis*). Celui qui dit le faux en pensant que c'est vrai ne ment pas, il se trompe plutôt qu'il ne trompe. Mais celui qui dit le vrai en pensant le faux ment, bien que ce qu'il dise ne soit pas un mensonge (*De mendacio*, I, 3, *Enchiridion*, *ibid*). La conformité entre l'intention et les paroles proférées, entre la « bouche du cœur » et la « bouche du corps », détermine le mensonge (*Contra mendacium*, IX, 14, *De mendacio* XIV, 31 sq.). C'est donc la sincérité du locuteur qui importe, et non la véracité des paroles⁷. Même si différents cas de mensonge peuvent être distingués, correspondant à des fautes plus ou moins graves, aucune fin ne peut, selon Augustin, justifier de mentir.

La question du mensonge, qui traverse l'ensemble de l'œuvre d'Augustin, du *De Magistro* au *De Trinitate*, est d'une grande importance, car elle constitue un des éléments de sa dévaluation du langage oral. Même si les signes linguistiques sont les meilleurs parmi les signes (*De doctrina Christiana* l. II, III, 4⁸), le langage autorise des discordances entre ce qui est pensé et ce qui est signifié, ce qui conduit à mettre en doute sa valeur comme moyen d'accès au savoir ou à la vérité, comme instrument adéquat permettant l'expression de la pensée : « *Car je ne discute nullement le fait que les paroles des gens véridiques s'efforcent et en quelque sorte font profession de manifester l'esprit de celui qui parle ; et elles y parviendraient, tout le monde l'admet, s'il était interdit aux menteurs de parler* » (*De Magistro*, XIII, 42⁹).

On comprend dès lors l'analyse faite du mensonge : puisque les mots sont toujours faillibles dans leur rapport à l'expression de la vérité, le seul jugement dont les paroles sont susceptibles réside dans leur conformité avec la pensée du locuteur qu'ils ont pour fonction d'exprimer. La vérité n'étant pas celle à laquelle les sens permettent d'accéder, mais la vérité intérieure, dire le vrai ne peut être qu'énoncer ce qu'on croit être vrai (*De Trinitate* XV, 10, 19 ; XV, 12, 22¹⁰).

Les théologiens du XIII^e siècle vont développer ces idées augustinienes, et nous retiendrons quelques points saillants de leurs analyses.

Intention de dire le faux

Suivant une indication d'Anselme (*De veritate*, c. 2¹¹), Alexandre de Halès distingue d'abord entre la *falsitas dicti*, la fausseté de ce qui est dit, et la *falsitas dicentis*, la fausseté du locuteur (*Summa* III, p. 573, *solutio*¹²). Bonaventure reprend cette distinction : le discours



extérieur peut être considéré selon deux modes, par rapport à la chose signifiée, et par rapport à l'intention du locuteur. Selon la première relation, le discours est dit faux s'il n'y a pas « adéquation entre la chose et le discours », ce qui définit le *sermo falsus*, correspondant proprement à la *falsa vocis significatio* d'Augustin, et constitue l'élément matériel du mensonge. Selon la seconde relation, le discours est dit faux s'il n'y a pas « adéquation entre le discours et l'intention », ce qui définit le locuteur comme *mendax*, correspondant à l'*intentio fallendi* de la définition augustinienne, et constitue l'élément formel du mensonge, celui qui lui donne son être plein et achevé. L'acte de mentir (*mentiri*) est en effet proprement défini par le fait d'« aller contre ce que l'on a dans l'esprit » (*contra mentem ire*), ce qui se produit à la fois lorsqu'on dit le faux sciemment, et quand on dit vrai ce que l'on croit être faux (*Sent.* III, a. un., q. 1, resp. p. 840¹³).

Cette *duplex falsitas* est le pendant d'une *duplex veritas* : l'une est, comme l'expose Thomas d'Aquin, la vérité logique, en fonction de laquelle quelque chose est dit vrai, l'autre est la vérité morale, en fonction de laquelle quelqu'un est dit *verax* et c'est cette seconde seule qui constitue une vertu et dont l'infraction correspond au mensonge (*Summa theologiae*, II-II, q. 109, a. 1¹⁴).

Comment comprendre l'*intentio fallendi*, réinterprétée comme *falsitas dicentis* ? Augustin lui-même conçoit qu'il puisse y avoir mensonge sans intention de duper autrui, ce qui est le cas à la fois dans le mensonge *officieux*, réalisé pour quelque bonne cause, par exemple pour sauver quelqu'un en danger, et dans le mensonge *joyeux*, fait pour plaisanter, ces deux types s'opposant au mensonge *pernicieux*, le plus grave de tous. Dans le *De doctrina Christiana* (l. I, XXXVI, 40), Augustin précise qu'il y a toujours dans le mensonge une « volonté de dire le faux¹⁵ ». C'est en ce sens qu'Alexandre de Halès va interpréter l'*intentio fallendi* de la première définition, comme *intentio falsum dicendi*, d'où la reformulation du mensonge comme « signification fausse des paroles avec intention d'énoncer le faux » [*falsa vocis significatio cum voluntate falsum enuntiandi*] (*Summa* II, p. 402, n. 399, *solutio* et ad 3 ; p. 406, n. 403, *solutio*).

Celui qui ment par jeu n'a pas l'intention de tromper ou de faire du mal, mais il a bien l'intention d'énoncer le faux, il a la volonté d'utiliser les paroles qu'il prononce dans ce but (Bonaventure, *Sent.* III, d. 39, dub. 3, p. 855). Pour ce qui regarde le locuteur, l'intention de dire le faux, qui concerne la relation entre ce qu'il pense et ce qu'il dit, est bien distincte de l'intention de duper autrui, qui a trait au but qu'il vise en utilisant ses paroles. Thomas d'Aquin va intégrer cette distinction pour proposer une analyse du mensonge à partir de trois éléments : 1) la fausseté selon la matière, réalisée lorsque ce qui est énoncé est faux ; 2) la fausseté selon la forme, ou volonté d'énoncer le faux ; 3) la fausseté selon l'effet, ou intention de tromper (*Summa theologiae*, q. 110, a. 1, resp.). Celui qui dit quelque chose de faux en pensant que c'est vrai, en étant sincère, ne dit un mensonge que par accident. Celui qui a véritablement la volonté de dire le faux, en toute connaissance de cause, que ce qu'il dise soit vrai ou faux, est un véritable menteur. Enfin, le fait de vouloir duper et induire l'autre en erreur, ne relève pas du mensonge proprement dit, mais de sa perfection (*ibid.*). Puisqu'il n'est pas au pouvoir de l'homme de dire ou de connaître la vérité, le mensonge ne peut être défini que comme déviation volontaire par rapport à la vérité (*Sent.*, d. 39, a. 1, resp.¹⁶).



Le mensonge comme péché de langue

Le fait de considérer la fausseté selon la forme comme l'élément déterminant dans le mensonge, permet bien de le caractériser comme un péché de langue¹⁷. Les mots, dit Augustin, ont été institués afin que les hommes puissent se faire mutuellement connaître leurs pensées, et non pour qu'ils se trompent les uns les autres en les utilisant. Se servir de la parole afin de tromper est donc un péché (*Enchiridion*, VII, 22 : « *Verbis uti ad fallaciam, non ad quod sunt instituta, peccatum est* »). Mentir en prononçant des paroles qui ne correspondent pas à ce que l'on a dans l'esprit revient donc à détourner le langage de la fonction qui lui a été attribuée, et en vertu de laquelle il nous a été accordé. Cette idée importante est toujours reprise, et sert notamment d'argument dans la discussion sur la possibilité qu'il y ait mensonge dans les actes comme dans les mots. La plupart des auteurs refusent cette possibilité, maintenant la distinction entre le mensonge et la simulation, en vertu de la propriété distinctive du langage bien décrite dans le passage de l'*Enchiridion* : les mots relèvent d'une institution, ils sont faits ou « ordonnés » afin de signifier des concepts, afin de permettre au locuteur de transmettre à l'auditeur la vérité qu'il a dans l'esprit, ce qui n'est pas le cas des faits et des actes¹⁸. Le verbe seul, dit Albert le Grand, a été institué pour être le « messenger du cœur » (*nuntius cordis*¹⁹).

Thomas d'Aquin, s'appuyant sur d'autres autorités, et en particulier l'*Ethique à Nicomaque* (IV, 13, 1127a 19) va opter pour une définition plus large du mensonge. Lorsqu'Augustin, dit-il, parle de *falsa vocis significatio*, il entend *vox* au sens large, en comprenant par ce terme tout support de la signification, tout signe : il peut en effet y avoir mensonge tant dans l'utilisation des signes linguistiques que dans celle des autres signes, comme c'est le cas des signes gestuels des moines (*Sent.* III, d. 38, a. 1, ad 2 ; *Summa theologiae* II-II, q. 110, a. 1, ad 2). Il revient à la vérité, en tant que vertu, de pouvoir se manifester par des signes extérieurs, lesquels ne sont pas seulement des paroles mais aussi des actions. En considérant cette fois-ci la vérité principalement comme « représentation » du réel, Thomas peut rapprocher le mensonge et la simulation, déviation par rapport à ce qui est, dans les mots ou dans les faits (*in dictis et in factis*²⁰).

Serment et parjure

Le parjure est un mensonge confirmé par un serment (*mendacium juramento firmatum*²¹). Or celui qui prononce un serment s'engage à dire la vérité, pour le serment « assertif » et ou à accomplir quelque chose, pour le serment « promissoire », en prenant Dieu à témoin de la sincérité de son intention actuelle. Mis à part ce dernier élément, l'engagement est assez semblable à celui d'une promesse, et plus fort que dans le cas de paroles ordinaires²². L'analyse du parjure se fonde d'un côté, comme le mensonge, sur la prise en compte de la véracité de ce



qui est dit et de la sincérité du locuteur, mais ajoute en outre une dimension supplémentaire, à savoir la prise en compte de l'auditeur, du fait que le serment crée, en tant que tel, une « obligation » du locuteur vis-à-vis de celui-ci. Nous laisserons de côté ici tout ce qui touche au caractère licite du serment²³.

C'est à nouveau un passage d'Augustin, repris par Pierre Lombard, qui constitue la trame de l'analyse des médiévaux : « Les hommes jurent le faux, soit qu'ils trompent, soit qu'ils se trompent. Soit quelqu'un croit vrai ce qui est faux, et jure à la légère ; soit il sait ou croit que quelque chose est faux, et cependant jure en le tenant pour vrai, et il jure néanmoins avec des intentions criminelles. Ces deux parjures, que j'ai rappelés, sont différents. Si l'on prend celui qui croit que quelque chose est vrai et jure dans ce sens : il croit que c'est vrai, et cependant c'est faux. Il ne se parjure pas en son âme, mais il se trompe, tenant pour vrai ce qui est faux, et ce n'est pas consciemment qu'il fait un serment d'une chose fausse. Prend un autre qui sait que c'est faux, et dit que c'est vrai, et jure comme si c'était vrai alors qu'il sait que c'est faux. Ne voyez vous pas combien détestable est cette monstruosité ? Prend un autre qui croit que c'est faux, et jure comme si c'était vrai, or il se trouve que c'est vrai. Par exemple, pour que vous compreniez. Il a plu dans un endroit, tu interrogas un homme et il dit qu'il a plu ; et donc comme il a bien plu en ce lieu, mais qu'il croit qu'il n'a pas plu, il est parjure. La différence vient de la manière dont le verbe procède de l'âme. La langue n'est coupable que si l'esprit est coupable » (Augustin, *De verbis Apostoli Jacobi* [sermo 180]²⁴, 973 ; repris par Pierre Lombard, *Sententiae*, d. 39, c. 4).

Trois cas de parjure sont distingués, que l'on peut schématiser ainsi :

	Croyance du locuteur	Sens du serment	Fait
(1)	V	V	F
(2)	F	V	F
(3)	F	V	V

— 1) Quelqu'un jure, en croyant qu'il dit vrai. Or ce qu'il jure est faux : « il ne se parjure pas selon son âme, mais se trompe, tenant pour vrai ce qui est faux ». De même que quelqu'un peut dire le faux, sans véritablement mentir, car il ne sait pas que ce qu'il dit est faux, et dans ce cas, c'est lui qui est trompé, plus qu'il ne trompe (*non fallit sed fallitur*), de même celui qui jure que quelque chose est vrai, en étant sincère, énonce quelque chose de faux, mais ne se parjure pas intentionnellement, *ex animo*. La question de la vérité est dissociée du parjure comme elle l'était du mensonge²⁵.

— 2) Quelqu'un sait que quelque chose est faux, ce qui est exact, et jure cependant comme si c'était vrai. Il se parjure en toute connaissance de cause. Le cas est analogue à celui qui ment consciemment, pour tromper. C'est le plus « monstrueux » de tous.



— 3) Quelqu'un sait que quelque chose est faux, et jure que c'est vrai ; or c'est vrai. Comme pour le mensonge, la question n'est pas de savoir si les paroles prononcées expriment quelque chose qui est conforme à la réalité (ce qui correspond à la vérité « matérielle » selon Thomas d'Aquin), mais si l'intention est conforme à ce qui est dit, à savoir penser vrai ce que l'on affirme vrai, ou inversement (vérité « formelle »).

Le serment fictif

L'analyse que nous venons de rapporter permet de rendre compte de la manière dont quelqu'un faisant un serment peut être jugé parjure, jugement de Dieu qui, comme dans le cas du mensonge, compare les paroles prononcées à l'intention profonde du *jurans*. Mais elle est insuffisante sur un autre plan, sur lequel se distinguent mensonge et parjure. Le serment, différent en cela d'un énoncé ordinaire par son caractère solennel, constitue un acte linguistique qui engage, qui « oblige » le locuteur vis-à-vis de celui qui le reçoit. Or ce dernier ne peut avoir accès qu'aux paroles telles qu'elles sont prononcées, et non à l'intention du locuteur. Son jugement, qui correspond à la validité qu'a le serment pour lui, et éventuellement pour la communauté qu'il représente, ne peut donc se fonder sur le même critère que celui sur lequel se fondait le jugement divin.

Cette difficulté est systématiquement abordée à propos du serment fictif ou dolosif (*iuramentum dolosum*). Dans un tel cas, il y a manifestement discordance entre l'intention de celui qui jure (*intentio iurantis*) et celle que reçoit le destinataire du serment à partir du sens des paroles prononcées (*intentio recipientis*). Quelle est alors l'intention qui crée l'obligation ? Deux positions sont possibles, qui s'appuient sur une série différente d'arguments d'autorité et de raison. Nous suivrons l'exposé de Bonaventure, qui est particulièrement élaboré (*Sent.* III, d. 39, a. III, q. 1, p. 874-875 sq.²⁶).

L'on peut d'abord soutenir que c'est l'intention que reconnaît le destinataire qui importe. « *Quelle que soit l'habileté verbale de celui qui jure, Dieu reçoit le serment ainsi que l'entend celui à qui il est destiné* », dit une maxime d'Isidore de Séville (*Sententiae* II, c. 31, n. 8²⁷), reprise dans le *Decretum* de Gratien (c. 22, q. V, c. XIII) puis dans les *Sententiae* de Pierre Lombard (d. 39, c. 5). Dieu juge donc celui qui fait le serment obligé selon le sens que produisent ses paroles. Si en outre un serment fictif rendait son énonciateur exempt de toute obligation, ceci constituerait une incitation à en produire de tels, une incitation à la ruse et à la fourberie. Par ailleurs, puisque tout contrat repose sur l'usage du langage, il faut bien que l'obligation soit créée par les paroles telles qu'elles sont reçues, qu'elles constituent une énonciation mensongère ou un véritable serment, qu'une intention adéquate ou contraire les accompagne. Enfin, si seules des paroles pures de toute ruse obligeaient leur énonciateur, puisque le destinataire n'est jamais en mesure de juger de la bonne foi d'autrui, il ne pourrait jamais savoir s'il y a ou non obligation. L'on doit



donc conclure que c'est le serment tel qu'il se présente, et tel qu'il est reçu, qui constitue, pour le locuteur, une obligation.

Un adage faussement attribué à Grégoire confirme la position inverse : « *Les paroles sont au service de l'intention. Dieu juge les paroles en fonction de la manière dont on les profère en son for intérieur*²⁸ ». Si quelqu'un n'a pas l'intention de s'obliger en proférant le serment, quel que soit ce qu'il dit « à l'extérieur », il ne l'est pas. Dieu juge les cœurs, et l'intention du cœur, non celle qu'exprime la bouche. Ce type d'argument est également invoqué à propos des serments extorqués par la force ou encore des vœux prononcés sous la contrainte. L'engagement n'a de valeur qu'en tant qu'acte volontaire et librement consenti. C'est l'intention et la volonté d'obligation qui fonde cette dernière.

Bonaventure conclut en énonçant deux solutions possibles, la seconde ayant sa préférence.

a) La première, qui correspond à la première série d'arguments, soutient qu'un serment fictif engage bien son énonciateur. Elle est soutenue par certains auteurs dans le contexte de discussions sur la nécessité de l'intention dans les sacrements, nous y reviendrons. Elle est cohérente avec la définition de l'intention que nous avons vue donnée à propos du mensonge. Celui qui fait un serment en ayant une intention contraire à ce qu'il énonce, a bien cependant l'« intention de prononcer des paroles qui ont un statut d'obligation ». Il les profère « à l'extérieur », de manière volontaire, et sait bien ce qu'il dit. En d'autres termes, il connaît le statut des paroles qu'il prononce, et c'est cette intention qui l'engage. Ainsi, concluent les tenants de cette position, ce n'est pas seulement celui qui entend le serment, c'est la Vérité même, qui reçoit les paroles selon le sens qu'elles produisent (*secundum sensum quem faciunt*).

b) La seconde solution, que Bonaventure juge plus probable, considère que l'obligation créée par le serment ne vaut que s'il y a « *consensus interior* », comme c'est le cas pour le mariage ou la prononciation des vœux. Mais il importe d'introduire une distinction. Selon l'Eglise, un serment fictif oblige : les paroles exprimant l'obligation, l'Eglise juge celui qui les prononce en fonction de leur énonciation effective. Pour elle, ces paroles engagent tout autant que si elles étaient dites sincèrement. Mais Dieu, qui juge selon le « secret des consciences », ne considère pas le locuteur obligé s'il n'a pas voulu l'être. Il le juge cependant coupable de parjure, puisqu'il a énoncé un serment fictif et invoqué le nom de Dieu à mauvais escient²⁹.

L'on voit que ces deux solutions, l'une en totalité, l'autre en partie seulement, considèrent que le serment, énoncé « fait pour » certifier la véracité de ce que l'on affirme, engage bien celui qui l'exprime par rapport à celui qui le reçoit. Le serment ne situe plus seulement, comme c'était le cas avec le mensonge, le locuteur face à Dieu jugeant de l'adéquation entre ce qu'il pense et ce qu'il dit, mais le place ici comme responsable vis-à-vis d'autrui des paroles qu'il a volontairement choisi d'énoncer.

Intentio iurantis et intentio recipientis

Deux autres cas peuvent se présenter, où il y a discordance entre l'*intentio iurantis* et l'*intentio recipientis*. Le premier est celui de l'utilisation d'une expression équivoque. Même si



elle se produit involontairement, la difficulté est la même que celle que soulevait le serment fictif : quelle est des deux l'intention qui engage ? Bonaventure part des deux modes de l'équivocité distingués dans la tradition des *Réfutations Sophistiques*. Soit l'un des sens l'emporte selon l'usage, et c'est celui-ci qui doit être retenu, soit les deux sens sont possibles à titre égal (*Sent.* IV, d. 39, a. 3, q. 1, p. 876). L'interprétation de ce dernier cas fait apparaître des divergences : ainsi, Alexandre de Halès pense que c'est celui des deux sens qui correspond à l'intention propre du *jurans* qui l'engage (*Summa II*, p. 490, n. 325, *solutio*), Albert le Grand juge que le serment doit être pris dans le sens où le *jurans* croyait que le *recipiens* l'entendrait, ou si c'est impossible, s'en remettre à l'arbitrage des *boni viri* qui décident quelle est l'acception la plus plausible (*Sent.* d. 39, a. 8, p. 414), et c'est cette dernière position seule que recommande Bonaventure (*ibid.*). Mais si, précise Thomas d'Aquin, le *jurans* a volontairement choisi une expression ambiguë, c'est alors le sens tel que le prend le *recipiens* qui engage le locuteur (*Summa theologiae* II-II, q. 89, a. 7, ad 4). Quand enfin le *jurans* comme le *recipiens* s'avèrent être de mauvaise foi, c'est à nouveau les *boni viri* qui, selon Alexandre, doivent trancher, et Dieu sondera chaque cœur pour y débusquer la duplicité (*Summa II*, p. 490, n. 325, *solutio* ; cf. Gratien, *Decretum*, c. XXII, q. V, c. XIII, p. 886). Un consensus sur le sens des paroles prononcées doit nécessairement s'établir³⁰.

Le second cas est celui des énoncés figurés, qui se présentent à chaque page des Écritures. Un énoncé figuré dit réellement autre chose que ce qu'il prétend dire, doit-on alors tenir son auteur pour un menteur ? On rencontre ici le problème, discuté également par les maîtres de la faculté des Arts, de la signification non littérale, du discours figuré (*translatio, transumptio*). Sans pouvoir nous y attarder, nous indiquerons simplement le fondement commun des réponses apportées, ici encore d'inspiration augustinienne : un discours figuré doit être rapporté non pas au sens premier ou littéral qu'il manifeste, mais au sens second qu'il signifie véritablement et qui correspond à l'intention avec laquelle il a été produit. On ne le juge mensonge que « si on ne saisit pas le vrai qu'il signifie, et que l'on se fie au faux qu'il exprime », cette vérité nous devenant d'autant plus chère qu'elle est difficile à atteindre³¹. « Il n'y a pas de fausse signification là où, bien qu'une chose soit dite pour en signifier une autre, ce qui est signifié est vrai, si on le comprend correctement³² ».

Intentio verbi

La question de l'intention requise par le prêtre dans l'administration du sacrement du baptême est assez semblable à celle du mensonge ou du parjure : il s'agit en effet d'évaluer la part respective, pour décider de la validité du sacrement, d'un côté de la valeur des paroles prononcées, de l'autre de l'intention du prêtre : est-ce l'*intentio verbi* ou l'*intentio ministri* qui est déterminante ? Le sacrement est-il invalidé par une formule prononcée correctement par un



prêtre ayant des intentions contraires à ce que veut l'Eglise (un hérétique par exemple), ou encore par une formule énoncée de manière fautive par un prêtre ignorant mais sans mauvaise intention³³ ? L'étude de cette question fait intervenir à nouveau le problème du serment fictif.

Le traitement que propose le franciscain Guillaume de Meliton, dans ses *Quaestiones de sacramentis*, qu'il reprendra ensuite en rédigeant, pour la terminer après la mort d'Alexandre de Halès, la section sur les sacrements de la *Summa Halensis*, est particulièrement intéressant. Guillaume aborde la question de l'intention en énonçant un paradoxe : « Comme on le dit dans le droit civil, celui qui utilise les mots dans un sens autre que celui qu'ils ont en vertu de l'institution, ne dit pas ce qu'il signifie, puisqu'il n'en a pas l'intention, mais ne dit pas non plus ce dont il a l'intention, puisque ce n'est pas ce qu'il signifie » (*Quaestiones de sacramentis*, t. II, pars IX, q. 47, p. 419³⁴).

Si je prononce des paroles qui ont un sens donné, avec une intention qui ne lui correspond pas, je ne signifie pas par ces paroles ce dont j'ai l'intention ; mais je n'exprime pas adéquatement mon intention puisque les paroles sont porteuses d'une autre signification. Pour que les mots gardent leur pleine efficacité, il importe que le locuteur ait véritablement l'intention de les utiliser en leur conférant la signification qu'ils ont en vertu de leur imposition (*intentio... utendi in ea significatione quam habet ex impositione*). Il en va de même pour les sacrements : leur vertu sanctifiante n'est intacte que si le prêtre les profère avec l'intention qu'ils opèrent selon la vertu qui leur a été attribuée. L'on retrouve ici, en positif, la condition posée pour définir le mensonge : de même que prononcer une séquence avec l'intention de dire le faux, c'est-à-dire avec une intention contraire à ce qu'elle dit, caractérise proprement l'acte de mentir, de même prononcer une formule sacramentaire sans avoir l'intention de lui conférer le sens qui est le sien, invalide le sacrement.

Ce que Guillaume appelle l'*intentio verbi*, « intention de signifier par une séquence ce à quoi elle est destinée par imposition » (*significare illud ad quod institutum est*, *Quaestiones*, t. II, pars IV, q. 24, p. 323) permet de répondre à la difficulté soulevée par la prononciation d'une formule incorrecte. Prise à la lettre, *ex veritate impositionis*, une telle formule ne signifie rien, puisqu'au signifiant qui est énoncé n'a été associée conventionnellement aucune signification. Cependant on admet que, par tolérance de l'usage, *ex accomodatione usus*, et en vertu de l'intention qui accompagne sa profération, une telle formule ait le même sens que si elle était prononcée correctement. La situation est la même pour quelqu'un qui parle encore mal : ses expressions fautives sont comprises en vertu d'une tolérance analogue (*Quaestiones*, *ibid.*, p. 323-324).

Intention privée et intention commune

La première solution au problème des serments fictifs mentionnée par Bonaventure (*supra*, a) est développée de manière très claire par Guillaume de Meliton, qui s'engage ainsi dans la



direction, que nous avons soulignée plus haut, d'une responsabilité du locuteur vis-à-vis de l'auditeur. L'auteur pose clairement les lois du fonctionnement ordinaire du langage. Celui à qui est fait le serment reçoit l'intellection des paroles prononcées en fonction de « l'usage commun et raisonnable ». Il est du devoir de celui qui prononce un serment de « conformer » l'intention qu'il lui accorde à l'intellection que se formera le récepteur en l'entendant. Or c'est l'inverse qui se passe avec le serment fictif. Le locuteur se forge en lui-même une certaine « intellection privée », incluant l'intention de tromper, et prononce un serment qui va engendrer chez l'auditeur l'« intellection commune » qui lui revient en vertu de l'usage, et qui est différente de la première. C'est cette discordance qui constitue sa faute, et qui le fera juger parjure : « *Dieu jugera le serment vrai ou parjure, et celui qui jure sincère ou parjure, selon qu'il aura une intellection conforme ou non conforme à l'intellection de l'auditeur qui reçoit le serment* » (*Quaestiones de sacramentis*, p. 426).

Le locuteur doit donc faire coïncider « signification intentionnelle » et « signification conventionnelle ».

Il en va de même pour le baptême, conclut Guillaume : si le baptisant conforme son intention à celle des « assistants », c'est-à-dire à la communauté des fidèles présents, Dieu jugera qu'il est un ministre « vrai », sincère, et qu'il exécute correctement sa fonction.

Le débat sur l'intention, dans l'administration des sacrements, mériterait d'être étudié davantage dans la perspective d'une étude des lois de fonctionnement du langage, telles que les envisageaient les théologiens du XIII^e siècle. Certains soutiennent qu'une « intention mentale » du prêtre est nécessaire (Bonaventure), alors que d'autres, insistant sur le fait que celle-ci n'est pas accessible au baptisé qui ne peut cependant rester dans le doute quant à la validité du sacrement, concluent à l'inverse que la prononciation effective de la parole est la manifestation nécessaire et suffisante de l'intention requise (Albert le Grand).

Les développements médiévaux sur l'analyse du mensonge montrent comment l'on est passé, chez certains auteurs, d'une analyse qui l'envisageait essentiellement au plan du seul locuteur à une analyse qui va le considérer dans une dimension intersubjective. Dans le premier cas, la faute provient d'une discordance entre ce que l'on pense et ce que l'on exprime, le locuteur étant tenu, devant Dieu, de dire la vérité, c'est-à-dire de dire ce qu'il tient pour vrai. Dans le second cas, la faute vient d'un manquement du locuteur à conformer, par l'intermédiaire de ses paroles, son « intention privée » à l'« intention commune » qu'elles génèrent conventionnellement, manquement qui résulte d'une décision volontaire, donc répréhensible. L'intention morale portant sur la fin visée par l'acte se trouve reléguée derrière l'intention concernant la décision d'énoncer certaines paroles (*intentio dicendi* ou *enunciandi*), qui est aussi, pour un locuteur averti des règles du langage, une intention d'utiliser les mots dans le sens qu'ils ont en vertu de l'institution (*intentio verbi*). Cette double intention conduit à insister sur la responsabilité du locuteur, qui se trouve engagée par le choix et l'énonciation de paroles chargées, par la convention et l'usage, d'une signification déterminée.



Ces discussions ont mené à distinguer la responsabilité que le locuteur a par rapport à sa conscience (*for conscienciae*), de celle qu'il a par rapport à la communauté qui reçoit ses paroles (*for Ecclesiae*). Dieu peut être considéré juge de l'une comme de l'autre, bien que le péché sanctionne la première, et le crime ou la peine la seconde. La responsabilité du locuteur est impliquée dès qu'il prononce des paroles ; en énonçant une promesse, un vœu ou un serment, il s'engage à faire ce qu'il dit, il se donne pour ainsi dire un ordre à lui-même tout comme par une injonction il pourrait commander à autrui de faire quelque chose (Thomas d'Aquin, *Summa theologiae* II-II, q. 88, a. 2, resp. ; q. 90, a. 1, resp.). Et en utilisant le langage, il est tacitement convenu qu'il dise ce qu'il pense.

Les dimensions morales et juridiques du problème du mensonge et du parjure tel que discuté par les médiévaux sont-elles si éloignées des préoccupations des modernes ? Notons en tous cas que plusieurs infractions aux maximes conversationnelles avaient été répertoriées, en ce temps là, parmi les péchés de langue.

Irène ROSIER

NOTES

1. Cf. surtout H.P. Grice, « Logic and conversation », *Syntax and Semantics*, vol. 3, éd. P. Cole & J. Morgan, 1957 [reprint in Martinich, *The Philosophy of Language*, Oxford University Press, 1990, p. 149-160 et « Logique et conversation », *Communications* 30, 1979, 57-72]. Voir la présentation générale de D. Laurier, *Introduction à la philosophie du langage*, Liège, Mardaga, c. 4 : « Intention, signification et convention ».
2. *Corpus iuris canonici*, éd. E. Friedberg, (repr.) Graz, 1959 [ca. 1140] : *Decreti secunda pars, causa XXII* ; cf. M. David, « Parjure et mensonge dans le Décret de Gratien », *Studia Gratiana* 3, 1955, pp. 117-141.
3. Pierre Lombard, *Sententiae in IV libris distinctae*, Quaracchi, 1971-1981 [ca. 1152] : livre III, dist. 38 (mensonge) et 39 (parjure).
4. Ed. I. Zycha, *Corpus Ecclesiasticorum Latinorum* 41, Prague, 1900 : p. 467-582. Sur la théorie augustinienne du mensonge, cf. M. L. Colish, « The Stoic Theory of Verbal Signification and the Problem of Lies and False Statements from Antiquity to St. Anselm », in *Archéologie du Signe*, éd. L. Brind'Amour et E. Vance, Toronto, 1983, p. 17-43 (et la bibliographie citée).
5. Ed. E. Evans, *Corpus Christianorum Series Latina* 46, Turnhout, 1969.
6. Ed. I. Zycha, *Corpus Ecclesiasticorum Latinorum* 41, Prague, 1900.
7. Cf. Gratien, *Decretum*, c. XXII, q. 2, c. III : « Non enim omnis qui falsum dicit mentitur, sicut nec omnis qui mentitur, falsum dicit ».
8. *Corpus Christianorum Series Latina* 32 (IV, 1), Turnhout, 1962.
9. Ed. G. Weigel, *Corpus Ecclesiasticorum, Ecclesiasticorum Latinorum* 36, Vienne, 1961.



10. Ed. W.J. Moutain-F. Clotte, *Corpus Christianorum Series Latina* 50-50A, Turnhour, 1968; cf. E. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris, Vrin, 1987, chap. V.
11. *L'œuvre de S. Anselme de Cantorbéry*, vol. 2, Paris, Cerf, 1987.
12. Les parties I-III de la *Summa theologica*, existent en édition moderne (Quaracchi, 1924-1979, volumes I à IV), mais pour la quatrième partie, consacrée aux sacrements et rédigée par Guillaume de Melton après la mort d'Alexandre, il faut consulter l'édition ancienne (Lyon 1515-1516).
13. *Commentarii in quatuor Libros Sententiarum Petri Lombardi*, Opera omnia, t. I-IV, Quaracchi [ca. 1250-52].
14. *Opera omnia*, vols. 4-12, (éd. Léonine), 1888-1906, [pars II : 1269-72].
15. Augustin mentionne aussi la *voluntas falsum enuncians* dans le *De mendacio*, IV, 4, mais on ne peut dire que c'est en ce sens qu'il interprète généralement l'*intentio fallendi*, qui reste d'ailleurs intention de duper autrui.
16. *Scriptum super Sententis Magistri Petri Lombardi*, t. I-IV, Paris 1947 [1252-56].
17. Cf. C. Casagrande et S. Vecchio, *Les péchés de la langue*, Paris, Cerf, 1991 [Trad. de I peccati della lingua, par Ph. Baillet], 2de partie, c. III : « Mendacium, perjurium, falsum testimonium » et c. IX : « Iactantia, ironia » ; Id. : « Tu ne porteras point de faux témoignage contre ton prochain ». *Le décalogue et les péchés de la langue* (à paraitre) ; S. Vecchio, « Mensonge, stimulation et dissimulation. Primauté de l'intention et ambigüité du langage dans la théologie morale du bas Moyen-Âge » (Actes du colloque de San Marino, mai 1994).
18. Alexandre de Hales, *Summa II*, p. 402, ad I ; *Summa III*, p. 581, ad I ; Bonaventure, *Sent. III*, d. 38, a. un., q. 2, ad 3, p. 844 ; *ibid.*, dub. III, p. 855.
19. *Sent. III*, d. 38, q. 1, p. 399 : « Verbum est immediatus nuntius cordis, et ideo non aliud debet esse in verbo quam sit in corde ; in opere autem aliud potest esse, quia ad nuntiandum cor non est institutum », *Commentarii in Sententiarum Libros quatuor*, Opera omnia, t. 15, éd. Jammy, 1651 [1246-49].
20. *Summa theologica*, II-II, q. 111, resp. et ad 4 et *Sententia libri ethi corum*, *Opera Omnia* t. 47, vol. II, 1969 (éd. Léonine), ad 1127a 19, lectio XV, p. 253 ; 115-129 ; Albert le Grand, *In Ethicam, ad locum*, lect. XIV, p. 288 ; 64-69.
21. *Summa Sententiarum*, tr. 4, c. 5 (*Parologie Latine*, 176, 123), définition reprise dans les *Sententiae* de Pierre Lombard, d. 39, c. 1 ; cf. Gratien, *Decretum*, c. XXII, q. 2, c. II, 867 : « Mentiendo autem jurare nichil est quam petere ».
22. Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, II-II, q. 89, a. 7, ad 1.
23. Cf. l'article *Serment* du *Dictionnaire de Théologie Catholique*, col. 1947 sq.
24. *Parologie Latine*, t. 38, col. 971-979.
25. Gratien, *Decretum*, c. XXII, c. II ; Pierre Lombard, *Sent. d. 39, c. 3* : « Sicut dicitur aliquando falsum sine mendacio, ita juratur falsum sine perjurio ».
26. Problème déjà discuté par Gratien, *Decretum*, c. XXII, q. V, c. IX-XIII, 885-886 ; cf. M. David, *op. cit.*, p. 132-140.
27. *San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso*, introd. et trad. de J. Campos Ruiz, I. Roca Melia (*Santos Padres Españoles II*), Madrid, 1971, p. 363.
28. Ce passage est dérivé de ses *Moralia in Job*, xxvi, c. 10, n. 15 [S. Gregorii Magni *Moralia in Job libri XI-XXII*, éd.



La théorie augustinienne du mensonge

M. Adriaen, *Corpus Christianorum Series Latina* 143A, 1979, Brepols, vol. II, p. 1276 : 16-18] et attribué à Grégoire dans le *Decretum* de Gratien, c. XXII, q. V, c. XI, 885.

29. Solution semblable retenue par Thomas d'Aquin, *Sent.* III, d. 39, a. III, *solutio*.
30. Plusieurs textes médiévaux français de fiction se plaisent à l'inverse à montrer la manière dont des accusés arrivent à se jouer de leurs juges en se servant de serments ambigus, cf. Christiane Marcello-Nizia, « De l'art du parjure : les 'Serments ambigus' dans les Premiers Romans Français », dans *Argumentation 1/4 : Argumentation in the Middle Ages*, 1987, p. 387-405.
31. Augustin, *Contra mendacium*, X, 24, XVII, 35 ; *De mendacio*, X, 7.
32. *Contra mendacium* XII, 26 ; Cf. Alexandre de Halès, *Summa* III, p. 581, ad 3 ; Bonaventure, *Sent.* III, d. 38, a. un., q.2, p. 844 ; voir I. Rosier, *La parole comme acte*, Paris, Vrin, 1994, c. 4 et la bibliographie citée.
33. Sur le contexte général de ces problèmes, cf. I. Rosier, « Signes et sacrements. Thomas d'Aquin et la grammaire spéculative », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, tome 74/3, 1990, p. 392-436.
34. *Quaestiones de sacramentis*, tomes I et II, éd. Gédéon Gál, (Bibliotheca Franciscana scholastica Medii Aevi t. XXIII), Quaracchi, 1961. Mis à part l'ordre de présentation des questions et réponses, les arguments sont repris presque à l'identique dans la *Summa Halensis*, p. IV, q. 8, m. 3, a. 1, p. 69 sq., « De intentione baptizantis ».

