

Versus

Quaderni di studi semiotici
settembre-dicembre 2006*Avventure del simbolo.
Icône e simboli tra Antichità
e Medioevo*

a cura di Stefania Bonfiglioli

Stefania Bonfiglioli	<i>Introduzione</i>	1
Franco Lo Piparo	<i>Archeologia del simbolo</i>	11
Stefania Bonfiglioli	<i>Simboli o icône? I segni in limine della tradizione platonica</i>	27
Maria Bettetini	<i>I Libri Carolini: da un errore di traduzione nuovi sensi per l'immagine</i>	65
Francesco D. Paparella	<i>Per una teoria del simbolo in Eriugena</i>	113
Costantino Marmo	<i>Symbolum, simulacrum, imago, e altri termini collegati, nelle opere di Ugo di San Vittore</i>	139
Irène Rosier-Catach	<i>Les sacrements comme signes qui font ce qu'ils signifient: signe efficace vs. efficacité symbolique</i>	163
VS NOTIZIE	Segnalazioni e recensioni	185

Irène Rosier-Catach

Les sacrements comme signes qui font ce qu'ils signifient: signe efficace vs. efficacité symbolique

Je n'ai pas l'ambition ici de proposer de clarifier la distinction entre signe et symbole, d'autres l'ont fait bien mieux que moi. Ce que je voudrais simplement, c'est confirmer ce que dit souvent Umberto Eco qu'il y a à la fois "de la désinvolture et de l'équivocité" dans l'usage que les modernes font de la notion de "symbole",¹ à partir de l'étude d'un corpus particulier, celui des rituels sacramentels médiévaux.² Pour ce faire, et ceci peut a priori paraître paradoxal, je ne vais quasiment pas parler de "symbole" mais de "signe". En effet, le sacrement se définit comme un signe qui fait ce qu'il signifie (*id efficit quod figurat*), et cette définition vaut tant pour l'élément matériel du sacrement, l'eau dans le baptême par exemple, que pour l'élément formel, la formule, qui fonctionne et est analysée comme un énoncé performatif, et que, a fortiori, pour le composé des deux. Il se trouve que, contrairement à ce qui est le cas pour d'autres rituels médiévaux, comme les rituels de vassalité étudiés par Jacques Le Goff,³ l'on dispose de textes pour lesquels des professionnels autorisés, les théologiens, expliquent à longueur de pages quelles sont les modalités d'institution, de réalisation, de signification et de validité de ces rituels, y compris dans leur dimension linguistique. Ceci ne veut pas dire naturellement que ce qu'ils disent épuise ce qui peut être dit sur le fonctionnement de la ritualité médiévale. Certes les anthropologues nous apprennent que ce que disent les acteurs des rituels ne peut être confondu avec ce que sont les rituels. Néanmoins il est assez rare d'avoir de telles élaborations théoriques sur des pratiques rituelles, faites non pas tant par les acteurs eux-mêmes, les prêtres, que par ceux qui sont désignés comme les tenants de l'autorité, les théologiens, pour qu'il vaille la peine de se pencher sur cet ensemble de réflexions.

En relisant ce qui a pu être écrit sur le "symbolisme" en général, et plus particulièrement sur le symbolisme médiéval, on voit que les modernes caractérisent le "symbole" par un certain nombre de traits distinctifs, fort différents d'ailleurs. Ce que je voudrais montrer, c'est que ces traits sont explicitement revendiqués au Moyen Age comme caractéristiques du signe – "signe" étant entendu de manière très précise, à partir d'Augustin: citons en vrac, le passage du visible à l'invisible, la notion de pacte ou de

¹ Eco (1984: chap. 4), (1995).

² Je me permets de renvoyer à mon livre (Rosier-Catach 2004), où l'on trouvera les textes, les références, les analyses et la bibliographie afférentes aux thèmes discutés dans le présent article.

³ Le Goff (1977).

contrat, la fonction de médiation, l'engagement des parties, le caractère institutionnel ou naturel, rituel et intentionnel, etc. Mais le trait le plus important qui se dégage, de fait, est celui d'"efficacité". On parle de symbole à propos d'un signe dont la valeur, tant par institution que par usage, réside au moins autant dans ce qu'il signifie que dans ce qu'il effectue. Et ceci vaut tant pour les paroles, que pour des gestes ou des objets ou plutôt des actions.⁴ On peut citer pour le Moyen Âge le baisemain (que faisait le vassal au seigneur en lui déclarant qu'il voulait lui être soumis) ou le baiser, l'*osculum*, qu'échangeaient seigneur et vassal, et qui scellait leur union. L'aspect performatif de tels gestes est d'ailleurs renforcé par le fait qu'ils s'accompagnaient souvent de paroles, d'une promesse, d'un serment, donc d'un engagement verbal des deux parties. On a parfois parlé d'"efficacité symbolique" à ce propos, à la suite de Lévi-Strauss, nous y reviendrons. Ce qui nous a intéressé dans les textes que nous avons essayé de lire, c'est que les médiévaux, sensibles à ce trait d'efficacité qu'ils ne liaient pas dans les définitions augustinienne qui étaient leur point de départ, ont, en un siècle, forgé progressivement la notion de "signe efficace" (*signum efficax*). On verra la manière dont ils partent du sacrement comme *signe* pour y ajouter l'idée qu'il est en même temps *cause*, tentent ensuite d'articuler ces deux traits, pour arriver finalement, avec Duns Scot, à cette notion de "signe efficace", signe d'un type nouveau dont l'opérativité est d'emblée inscrite dans la définition même, notion qui vaut non seulement pour le sacrement, mais précisément pour d'autres types de signes de la société médiévale comme le baiser de paix ou le toucher de main, signe qui obéit à des conditions très précises. Lorsqu'on lit cet ensemble de réflexions, on voit à quel point tout est concentré de façon exclusive sur la notion de *signum*, et à quel point faire le partage entre signe et symbole, de façon arbitraire et à partir de critères qui, pour se revendiquer comme modernes n'en sont pas pour autant précis, revient à défaire la solidarité de cet ensemble, et faire perdre ce qu'il recèle de plus original, y compris pour une réflexion contemporaine sur ces questions. En outre, il y a un trait important que l'on retrouve dans la – ou plutôt une des – acceptions modernes de "symbole", celle qu'utilise la psychanalyse en particulier, à savoir qu'il y a du symbolique quand il y a du "sujet" – sujet qui se vit comme sujet précisément quand il intervient pour aboutir à un signifiant un signifié particulier, le chargeant sémantiquement de toute sa subjectivité. Or il nous semble que cette acception est à l'opposé de la notion médiévale de *signe*, dans sa double fonction cognitive et opérative, et du fonctionnement du signe dans la société médiévale, dans la

⁴ Ceci est d'ailleurs le cas dans certains usages ordinaires : par exemple quand on parle de "geste purement symbolique", pour désigner un geste ou un acte comme celui d'un dignitaire qui se montre ostensiblement avec ses insignes officiels à une remise de décorations, alors qu'il n'a pas nécessairement à être présent.

mesure où le signe est toujours un *signifiant* associé à un *signifié* donné, qu'il y en ait un ou plusieurs importe peu. On est ici dans un monde où règne l'ordre, ordre qui repose en particulier sur une association des signifiants et des signifiés qui ne laisse rien au hasard, où tout est codifié, où existent des garants de l'ordre, de la loi, du sens, et où les actants des rituels, ceux qui les performent, ceux qui les reçoivent, et plus encore ceux qui en sont statutairement les garants et les gardiens, se pensent à l'intérieur d'un système de normes reconnues comme telles, lequel, comme tout système de normes, prévoit naturellement la place "au-dehors" de celui qui les enfrent, ici l'hérétique. Le sacrement, le baiser de paix, la formule médicale, magique ou sacramentelle, sont des signes qui sont institués pour signifier et faire ce qu'ils signifient, et non pas pour être définis et redéfinis librement par chacun de leurs utilisateurs – on verra aussi que certains débats sémantiques du XIII^e siècle portent explicitement sur le caractère immuable de l'institution comme recteur de l'usage.⁵

1. Le sacrement comme signe

Pierre Lombard, dans la première distinction du quatrième livre des *Sentences*, consacré aux sacrements, après avoir rappelé que le sacrement peut se dire du signifiant sacré comme du signifié sacré, énonce clairement "Nous traiterons ici du sacrement en tant qu'il est signe".⁶

Les chapitres introductifs des traités de théologie sacramentaire s'élaborent, de fait, comme une immense glose autour de la célèbre définition du *De doctrina christiana*:

Le signe est une chose qui, au-delà de l'impression qu'elle produit sur les sens, fait venir, d'elle-même, quelque chose d'autre à la connaissance.⁷

C'est Bérenger qui, à la fin du XI^e siècle, pour défendre une conception particulière de la consécration eucharistique, introduit un dossier augustinien de textes sur le signe, dossier qui sera repris par la suite. La pre-

⁵ Il y a naturellement beaucoup d'autres aspects que je laisserai de côté ici, je pense notamment au symbolisme des couleurs, qu'a étudié Michel Pastoureau (2004, entre autres), où la dimension d'efficacité n'est pas d'emblée première. Je pense aussi à un usage assez fréquent de l'expression "objet symbolique" là où il faudrait plus proprement parler d'"objet rituel", objets dont le sens et la valeur sont indissociables de l'ensemble du rituel dont ils constituent un élément essentiel.

⁶ Pierre Lombard, *Sententiae in IV libris distinctae*, éd. Roma 1981, t. II, l. IV, 1, 2: "Sacramentum est sacrae rei signum". Dicitur tamen sacramentum etiam sacrum secretum, sicut dicitur sacramentum Divinitatis, ut sacramentum sit sacrum signans et sacrum signatum. Sed nunc agitur de sacramento secundum quod est signum".

⁷ Augustin, *De Doctrina Christiana* II, i, 1 (CCL 32, IV /1, p. 32): "Signum vero est res praeter speciem quam ingerit sensibus, aliquid aliud ex se faciens in cognitionem venire".

mière controverse eucharistique avait déjà amorcé cette redéfinition.⁸ C'est surtout la solidarité entre signifiant et signifié que Bérenger met en avant, ainsi que la nature *relationnelle* du signe: alors qu'on lui reproche de nier la présence du Christ du fait qu'il soutient qu'il y a rémanence du pain, il affirme à l'inverse que le sacrement ne serait pas un signe s'il n'avait pas de signifié, ce qui confirme à ses yeux la présence du Christ. S'appuyant sur Augustin, Bérenger explique que tout signe est d'abord une chose, mais une chose qui devient signe, ou, selon sa formulation, "s'élève à son statut de signe" en entrant en relation avec autre chose. Tel est précisément l'objet de la consécration, faire que ce qui n'était qu'une chose, le pain, devienne signe, signe du Christ présent. C'est cette définition augustinienne qui va être reprise par Pierre Lombard dans les *Sentences*, et qui va être inlassablement commentée par des générations de théologiens, qu'ils parlent des sacrements ou de tous les autres signes, signes linguistiques et signes monétaires notamment. Il convient donc d'insister sur l'unité et la cohérence qui, dans ces traités, se construisent autour de la notion de signe, unité et cohérence qui se manifestent, en dehors de ces traités également, dans les diverses acceptions et usages du terme, fort bien décrites par Alfonso Maierù, que l'on pense aux signes de l'astronomie, de la physiognomonie, de la médecine, ou autres.⁹

2. "Aliquid aliud"

Cette définition d'Augustin, bien qu'expliquée, commentée, décortiquée en détail au Moyen Age, a fait l'objet de lectures imprécises, voire de contresens. L'un d'entre eux, qui autorise précisément certains à la lire comme une définition du *symbole*, plutôt que du signe – on a même parlé de *signum-symbole* – tient à cette clause importante de la définition: "aliquid aliud". Or cet *aliquid aliud* renvoie chez Augustin au simple fait que le signe, en s'offrant à la perception sensible, fait venir, à partir de celle-ci, "autre chose" à la connaissance, autre chose que ce qu'il est comme chose, précisément: en d'autres termes, seule une chose qui fait, lorsqu'on la perçoit, venir à l'esprit autre chose qu'une simple connaissance qui doublerait la perception au niveau de l'esprit, est un signe. Ainsi, comme le dit Richard Fishacre, un dominicain écrivant dans les années 1240, toutes les choses créées devraient être perçues comme des signes du Créateur, faute de quoi elles restent à l'état de pures choses, *res*. Si au-delà de la perception visuelle, tactile ou autre, d'un brin d'herbe, on infère que la chose a été créée et qu'il existe donc un créateur, alors la chose produira pour lui cette "autre chose" qui fait qu'elle sera, pour lui, un signe. Cet

⁸ Voir Marmo (2005).

⁹ Voir Maierù (1981) et (1999), Marmo (1997a) et (1997b).

aliquid aliud ne renvoie nullement, dans la perspective augustinienne suivie par les médiévaux, au caractère inépuisable, diffus, multiple ou polymorphe que l'on donne comme caractéristique du signifié du symbole. Peu importe qu'il soit abstrait, concret, dans une relation analogique ou arbitraire au signifiant, qu'il soit le terme de la relation à la chose, ou le point de départ d'une nouvelle relation à une autre chose. Cet *aliquid aliud* indique d'abord cet au-delà de la perception sensible, qui fait que la chose devient parlante pour celui qui entre en relation avec elle autrement que par ses simples sens.

L'*aliquid aliud* ne peut pas être assimilé de façon restrictive, comme c'est parfois le cas, au signifié second – la signification première relevant du signe, la signification seconde étant caractérisée, par Todorov notamment, comme caractéristique du symbole. Les médiévaux, notamment les spécialistes des arts du langage, ont élaboré des analyses nombreuses pour penser ce que sont ces sens *seconds*, à partir des notions d'équivocité, d'analogie, de transfert de sens (*translatio*), de figure ou de trope, de connotation, de sens impliqué ou sous-entendu, ou encore en élaborant la théorie des différents sens des Écritures. Mais rien n'autorise à dire qu'ils ont fait une distinction de nature entre les différents types de signification. L'*aliquid aliud* ne caractérise donc pas exclusivement le sens non dénotatif ou non littéral, mais tout ce qu'un signe donne à entendre pour être véritablement signe, tout ce qui assure la "promotion" de la chose au statut de signe, pour reprendre l'expression de Bérenger. La polysémie que l'on associe parfois au *symbole* par rapport au *signe* ne peut valoir pour le signe sacramentel tel qu'il est pensé par les médiévaux.

3. Nature et convention

La définition augustinienne convient autant au signe naturel qu'au signe conventionnel, au signe arbitraire qu'au signe motivé, au signe involontaire qu'au signe intentionnel. Faire le partage entre signe et symbole parmi ces différentes espèces n'a aucun fondement. Chydenius, dans un article dont la traduction française a fait date et qui est encore souvent cité comme référence par les historiens, considère arbitrairement parmi les *signa data* d'Augustin, que deux espèces, ceux qu'utilisent les hommes et ceux qui sont donnés par Dieu "peuvent être appelés symboles" – le critère de distinction n'étant pas précisé.¹⁰ Pour certains modernes (par exemple Roguet, traducteur et commentateur des chapitres de la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin sur les sacrements) le symbole est considéré comme un "signe institutionnel", à la différence du signe naturel. Pour d'autres ce sont les signes naturels motivés qui sont appelés "sym-

¹⁰ Chydenius (1960, trad. franç. 1975).

boles”, comme quand on dit que l’eau du baptême “symbolise” la purification. Or là aussi c’est au contraire le fait que tous les types de signes soient des *signes* qui est importante. Puisque, comme les médiévaux le répètent souvent, une chose devient signe lorsqu’elle est perçue en relation à autre chose, elle pourra relever simultanément de plusieurs catégories, notamment en raison de ses potentialités naturelles de relations multiples.¹¹ En d’autres termes, une entité ne peut être caractérisée comme signe de telle ou telle sorte qu’au vu du type de relation qu’elle entretient à l’un ou l’autre de ses signifiés, ces relations ne modifiant pas sa nature ou son essence propres. Ainsi, l’eau du baptême signifie-t-elle à la fois naturellement et conventionnellement la purification. C’est parce que l’eau a, entre autres propriétés, celle de servir à laver, qu’elle a été choisie pour être élément du sacrement, comme signe de la purification spirituelle et de la grâce qui permet de l’obtenir. Il a fallu en outre que l’institution ratifie cette propriété naturelle pour qu’elle devienne le signifié du signe baptismal. Celui-ci est donc un signe à plusieurs titres, à la fois signe par similitude, et signe par institution.

4. Chose et signe

Les fonctions que l’on assigne en les répartissant, de manière d’ailleurs variable, au signe et au symbole, se retrouvent ici assignées au *signe*. Ce passage du connu à l’inconnu, du sensible à l’intelligible, du visible à l’invisible, inscrit dans la définition augustinienne, justifie sa “valeur cognitive”. Ce que l’on a décrit comme “symbolisme universel” est porté par cette notion de *signe*. Plusieurs auteurs parlent de *manuductio*, notion empruntée au Pseudo-Denys, pour expliquer que le signe, par sa nature sensible, permet, comme en “nous prenant par la main”, de nous faire accéder à des réalités invisibles.¹² Il est intéressant, répétons-le, que tout soit porté par la même et unique notion de *signe*. Toutes les choses créées doivent faire signe vers le créateur, soit directement, en pointant vers ce signifié ultime, soit indirectement, le signe renvoyant à une *res* qui peut à son tour devenir signe, pour renvoyer à un nouveau signifié. Possibilités infinies de “sémantisation” du monde, puisque chaque chose est toujours,

¹¹ On pourrait ainsi dire, en se référant au modèle de Peirce, que le signe sacramentel est à la fois *indice* (puisque’il doit pointer vers la chose qu’il signifie, en vertu de l’exigence augustinienne qu’il doit atteindre l’élément pour que se produise le sacrement – *accedit ad elementum et fit sacramentum*), *icône*, par la relation de similitude posée avec la chose qu’il signifie, et *symbole*, entendu ici au sens de Peirce d’un signe instauré, par l’intermédiaire d’une loi ou d’une convention.

¹² Bonaventure, *Itinerarium mentis in Deum* (éd. Quarrachi 1891), c. 2, 11; Thomas d’Aquin, *Summa theologiae* III, q. 60, art. 4; Id., *In IV Sent.*, dist. 1, q. 1, art. 1, q^o 1, ad 5, p. 13, § 31: “Ad quintum dicendum quod signum, quantum est in se, importat aliquid manifestum quoad nos, quo manuducimur in cognitionem alicujus occulti”.

dans la perspective augustinienne, susceptible de se transformer en signe, de fonctionner comme signe, à la condition – condition problématique et à expliciter d’ailleurs – d’être perçue comme telle. Une chose n’est plus alors figée et amorphe, elle se trouve prise, par le dynamisme de ce processus, dans une relation ou des relations, multiples, à “autre chose”, elle se mue en signe, mais peut aussi bien rétrograder à son état de chose. C’est le cas lorsque l’acte volontaire qui a reconnu ou institué cette relation n’existe plus. Un exemple intéressant discuté dans les chapitres sur la causalité des sacrements est celui des jetons d’airain qui étaient donnés aux pauvres afin qu’on leur remette un repas, et qui pouvaient redevenir simples choses quand la volonté qui les avait instaurés n’existait plus. L’exemple des lettres annonçant la confédération d’une prébende par le pape est similaire. Cette rétrogradation se produit aussi si la perception de cette relation fait défaut – Fishacre déplore que trop souvent les réalités créées ne soient pas reconnues par l’ignorant comme signes du créateur: elles redeviennent alors des choses, amorphes, murées en elles-mêmes sans être, en une relation centrifuge, indicatrices d’un au-dehors d’elles-mêmes, comme si, donc, elles n’avaient pas été créées précisément pour faire signe vers autre chose et dans cette relation originelle et toujours à reconnaître vers autre chose.

5. La relation à autrui

Par ailleurs, un des points saillants des développements sur la notion de signe est la mise en lumière, à partir de la définition même du *De doctrina christiana*, de la double relation constitutive du signe: relation au signifié, indiquée par le *aliquid aliud*, et relation à l’interprète, indiquée par la clause *in cognitionem venire* (faire venir à la connaissance, sous-entendu: de quelqu’un). Richard Fishacre dans son commentaire sur les *Sentences*, insiste sur la nature doublement relationnelle du signe:

Par conséquent le signe, selon moi, si l’on entend ce terme au sens propre, signifie une première relation au signifié, et une seconde relation à celui pour qui il signifie (*ad eum cui significat*), et cette double relation est contenue dans la définition qui a été posée: la relation au signifié par la clause “autre chose”, à savoir le signifié, et la relation à quelqu’un pour qui il signifie (*ad aliquem cui significat*), par la clause “venir à la connaissance”. De même en effet que “donné” signifie ce qui est par quelqu’un et pour quelqu’un, de même le signe est signe de quelqu’un et pour quelqu’un.¹³

¹³ Richard Fishacre, *In IV Sent.*, dist. 1 (édition à paraître, par J. Goering; j’ai reproduit et traduit, avec sa permission, l’ensemble de cet important passage, dans mon ouvrage cité *supra*).

Là aussi, c'est bien le *signe* qui assume cette double relation, alors qu'on a parfois opéré une scission, en assignant la première relation au *signe*, ainsi caractérisé par sa fonction de connaissance, d'information ou de représentation du réel, et la seconde relation au *symbole*, défini par sa fonction de communication entre sujets.¹⁴ Séparer la relation à la chose de la relation à autrui serait méconnaître l'unité de la définition augustinienne telle que l'ont comprise les médiévaux. Cette unité se manifeste dans les nombreuses discussions sur la primauté de l'une ou l'autre des relations: est-ce la relation à la chose qui est essentielle au signe ou est-ce la relation au producteur ou à l'interprète du signe? Est-ce le producteur ou l'interprète qui définit ce que signifie le signe, ou à l'inverse est-ce la relation à la chose, fixée au départ, qui oriente toute utilisation possible qui peut en être faite?

6. Le pacte

Un autre trait que l'on donne comme caractéristique du symbole, est le fait qu'il fonctionne à partir d'un pacte, qui à la fois se situe en-deça, au moment où il est instauré, et au-delà, l'utilisation d'un symbole rescellant à chaque fois le pacte originel.¹⁵ Or le *signe* sacramentel ne peut se concevoir comme efficace qu'en tant qu'il est régi par le pacte. Les discussions sur la causalité sacramentelle sont parmi celles qui ont le plus agité les théologiens du XIII^e siècle. Les tenants d'une causalité physique soutenaient que l'institution confère au signe une sorte de qualité absolue, qui explique son efficacité. Mais cette théorie a été critiquée vivement, d'autres défendant une théorie de la causalité-pacte: le sacrement n'agit que parce qu'il est l'objet d'un pacte originel, qui est renouvelé à chaque utilisation. Ceux qui soutiennent cette idée s'appuient sur deux parallèles intéressants. Le premier parallèle est avec les signes monétaires: la valeur d'un signe monétaire, ou d'un jeton, ne lui revient que parce qu'elle est l'objet d'un pacte, et ne tient que tant que vaut ce pacte – alors que les tenants de la causalité physique considèrent que les qualités intrinsèques de l'objet lui-même (le fait qu'il soit en tel ou tel métal), joue un rôle dans la détermination de sa valeur. Le second parallèle est avec les signes ma-

¹⁴ Voir Chauvet (1987: 126).

¹⁵ Il est intéressant que cette acception soit développée par Lacan (1975: 281) précisément dans sa lecture du *De magistro* d'Augustin (voir séminaire XXI, 23 juin 1954 [Il est intéressant de confronter l'édition de ce texte, avec la transcription du séminaire, qui comporte quelques ajouts ou omissions, voir <http://www.ecole.lacanienne.net/stenos/seminaireI/1954.06.23.pdf>]: "Quelle est l'idée d'Augustin quand il veut identifier *nomen* et *verbum*? Et quelle valeur donnez-vous à *nomen* dans le langage du séminaire? C'est exactement ce que nous appelons ici le symbole. Le *nomen* c'est la totalité signifiant-signifié, particulièrement en tant qu'elle sert à reconnaître, puisque sur elle s'établit le pacte et l'accord. C'est le symbole au sens de pacte. Le *nomen* s'exerce sur le plan de la reconnaissance...").

giques: de même, dit Guillaume d'Auvergne, s'appuyant sur Augustin, que les signes magiques fonctionnent parce qu'ils font l'objet d'un pacte avec les démons, les signes sacramentels fonctionnent en raison d'un pacte avec le Christ.¹⁶ A ce propos, il est à noter que la distinction entre magie et religion, que tentent de poser les anthropologues de la religion, à partir d'une opposition entre un signe magique qui tiendrait son efficacité de ses propres propriétés (comme la formule *abracadabra* qui serait tenue pour responsable de l'effet qu'elle est censée produire), et un signe sacramentel qui tiendrait son efficacité du pacte, ne tient pas, et cela à double titre. D'une part, c'est à partir de réflexions sur les signes magiques que Guillaume d'Auvergne a mis en place cette théorie du pacte. D'autre part, les théologiens se partagent, quant à leur conception de l'efficacité sacramentelle, nous l'avons dit, entre tenants d'une causalité physique et tenants d'une causalité-pacte.

7. La fonction de reconnaissance

La fonction de reconnaissance sert souvent à définir le symbole, en raison même de l'étymologie du terme, le *symbolon* étant originellement ce qui permet aux deux porteurs d'un morceau de poterie de se reconnaître. Même si, dans les textes ici pris en considération, peu d'auteurs la mettent en avant, elle est néanmoins présente, et d'ailleurs déjà chez Augustin. Ceux qui le font, tels Guillaume d'Auvergne ou Duns Scot, s'efforcent de rapprocher le sacrement de tous les "signes usuels" qui ont également pour fonction l'identification et la reconnaissance par elle-même d'une communauté. Guillaume insiste sur ce rôle du signe, comme ce qui permet à un individu de se percevoir comme membre du groupe par l'intermédiaire d'une marque perceptible qui le distingue des autres et le rapproche des siens. Il prend comme exemple les fonctions officielles, civiles, militaires ou religieuses qui sont associées à de telles marques, comme le port du glaive pour la dignité militaire, l'imposition de la couronne pour la fonction royale, la remise de l'anneau (*traditio annuli*) lors des héritages ou des donations. Ces signes permettent à ceux qui sont concernés de se reconnaître, ou de reconnaître leur propre fonction, mais aussi, aux autres, d'identifier la communauté d'appartenance ou la fonction rem-

¹⁶ Guillaume d'Auvergne, *De legibus* (éd. Paris 1674), c. 27, p. 89b: "Quare declaratum est tibi figuras et characteres hujusmodi non ex virtute sua aliqua naturali operari mirifica illa sed ex Daemonum pacto, quo cultoribus suis per hujusmodi signa se adesse polliciti sunt, sicut et signa sacra, quibus utitur Christiana religio, non ex virtute sua naturali aliqua, sed ex Dei altissimi pacto, qui cultoribus suis se adesse firmissima promissione pollicitus est operantur, eo tropo loquendi, quo signis hujusmodi operationes attribui fas est. Non enim signa deificat fides, aut religio Christiana; propter hoc dicit Sanctus ac sapiens Augustinus quia omnia haec pacta sunt Daemonum".

plie, et ainsi de l'aimer et de la respecter. Thomas d'Aquin justifiera ainsi la fonction de la circoncision, signe extérieur permettant de rassembler le peuple hébreu, et attribuera au caractère baptismal le rôle de "signe distinctif".

8. Stabilité et permanence du signifié

On donne souvent comme caractéristique au symbole d'avoir une signification confuse, ouverte, polymorphe. Or à l'inverse ce qui est très caractéristique des réflexions du signe dans le cadre de la théologie sacramentaire, c'est que le signe sacramentel, pris dans des relations multiples à son signifié, relation de cause, d'effet, relation iconique, inférentielle, conventionnelle, se voit toujours assigner ce signifié en tant qu'il est un signifié précis, et jamais comme un signifié flou et ouvert à la liberté de l'interprète. Le rapport du signe au signifié, dans ce contexte, doit être sans équivoque, ce qui explique les discussions pour déterminer si un signe qui n'est pas reçu comme tel est encore un signe, menées à travers l'exemple fameux du *circulus vini*. Une enseigne circulaire qui a été instaurée comme signe pour indiquer que du vin est vendu dans une taverne reste-t-elle signe lorsque personne ne la regarde? Il n'est pas question de prendre un signifiant et de lui associer un signifié quelconque; les deux pôles du signe font l'objet d'une description précise, en tant que celui-ci participe d'un rituel, dont chaque élément est codifié et assigné à une fonction spécifique, donc susceptible d'un jugement par une autorité compétente, en termes de respect ou non-respect.

9. Le rituel et le consensus

On associe souvent le symbole, ou l'efficacité symbolique, au rituel dans lequel son utilisation est insérée. Or là aussi, il est évident pour les médiévaux que le signe sacramentel n'est qu'un élément d'un ensemble très codifié. L'efficacité du sacrement dépend d'un ensemble d'éléments, d'une part ceux qui le définissent, l'institution (avec les problèmes que celle-ci pose, puisqu'aucun texte évangélique ne donne d'indication particulière, notamment sur les formules), le garant de la norme, l'Église, l'autorité de celui qui dispense le sacrement, le récipiendaire, les éléments matériels du rite (les objets, le lieu, le temps, les paroles), d'autre part l'acte lui-même, effectué *hic et nunc*, la performance elle-même pourrait-on dire. Le caractère singulier de chaque acte sacramentel est bien perçu, puisqu'il est à la fois répétition d'un acte tel qu'il a été institué, et exécution intentionnelle et présente de cet acte. En attestent d'ailleurs les discussions complexes sur la formule de la consécration eucharistique, qui ne doit pas être simplement prononcée *recitative*, comme des paroles simplement rapportées, mais *significative*: le *hoc* doit viser le morceau de

pain qui est présent pour le transformer en corps du Christ. Avec cette double prononciation, on n'est pas simplement dans la répétition d'une parole déjà énoncée, ni dans ce qui en serait l'exact inverse, à savoir la libre création d'une forme et d'un contenu entièrement nouveau, puisqu'on a la réassomption par le locuteur, le prêtre, de paroles (ou la réeffectuation d'un rite) qui ont été définies antérieurement, ce que dit l'adage augustinien tant répété: *accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*.

Ces discussions mettent en lumière le rôle joué par le consensus social, ou dans notre cas précis, ecclésial, autour du rite sacramentel. Le consensus est une sorte de *causa sine qua non*, et il se ramène à trois éléments: une autorité instauratrice du pacte; le respect tacite de celui-ci par les différents protagonistes; le rôle de "témoin" de la communauté qui adhère et exige l'adhésion de tous au pacte, au rituel, à la norme. Ce consensus est particulièrement mis en valeur au plan linguistique. Celui qui prononce un serment, comme le prêtre qui prononce une formule sacramentelle, sait comment ses paroles vont être comprises à la fois par le récipiendaire, et par la communauté qui est témoin de l'acte. Il doit savoir que ses paroles vont être reçues comme elles ont été conventionnellement instaurées pour l'être. Il doit donc, comme le dit le franciscain Guillaume de Méliton, mettre en conformité son "intention privée" avec l'"intention commune".¹⁷ Ce débat est intéressant si on le rapporte aux théories modernes des actes de langage: qu'est-ce qui confère à des paroles leur valeur performative? est-ce la littéralité des paroles, paroles porteuses d'une valeur conventionnelle reconnue, d'une force illocutoire, qui leur donne leur valeur performative, ou l'intention avec lesquelles elles sont proférées, ou encore le fait qu'elles soient reconnues comme paroles performatives par le destinataire ou l'auditoire? Quel est le rôle respectif des paroles, de l'agent, et de l'ensemble du rite? Ce point est discuté par les médiévaux à propos de la formule de la consécration eucharistique: *Hoc est corpus meum*. Une telle formule, qui tient son pouvoir de sa prononciation initiale par le Christ à la cène, est-elle opérative en elle-même, ou en vertu de la prière dans laquelle elle s'insère à la messe?

L'on voit dans nos textes une certaine hésitation sur tous ces points. D'une part, pour maintenir la norme, les théologiens insistent sur le respect du rite, sur l'importance d'une prononciation exacte des paroles, d'une exécution minutieuse des gestes prescrits. En même temps, pour tenir compte des variations possibles accidentelles, des erreurs, des lapsus, des vices de forme, etc., ils inventent la notion d'*acomodatio usus*: lorsque l'erreur n'est pas intentionnelle, et n'a pas une visée hérétique ou contestataire, l'Église supplée à la déficience du prêtre (on parle d'*intentio Ecclesiae*) – ceci joue particulièrement pour

¹⁷ Guillaume de Méliton, *Quaestiones de sacramentis* (éd. G. Gal, Quaracchi, 1961), tr. II, pars 9, q. 47, p. 425-426.

les cas où le prêtre n'a pas (ou plus) toute sa raison. Il est nécessaire de fixer les conditions du rite, mais en même temps il importe de réduire la portée des infractions occasionnelles, en disant que sauf si elles procèdent d'une intention condamnable, elles sont excusables, parce que la communauté, l'Eglise, donne à la forme déviante le sens requis. Ainsi s'affirme le geste de l'autorité de l'Eglise qui fixe, pour le sujet, les conditions du rôle qui lui revient dans l'économie du rituel, mais dans le même temps limite son pouvoir effectif et les effets des déviations individuelles dans l'application de ces conditions.

10. L'intention

Certaines conditions sont particulièrement intéressantes: ainsi, l'intention du ministre, l'intention du récepteur. Que se passe-t-il lorsqu'un prêtre banni de l'Eglise, un hérétique confère un sacrement? Quelle validité a le sacrement conféré par un prêtre qui le dispense en état d'ébriété ou perd soudain la raison? Quelle est le type d'intention qui est requise de la part du prêtre, doit-il avoir une intention actuelle, habituelle, potentielle? Cette question de l'*intention* est cruciale. Le sacrement doit être un acte libre et intentionnellement conféré, celui qui le dispense en a pris la responsabilité en s'engageant dans les ordres, l'Eglise lui en a donné le pouvoir. Il doit être intentionnellement reçu, d'où la question de savoir si le sacrement est valide quand celui qui le reçoit ne le veut pas – le cas des baptêmes forcés et de la contrainte est ici à l'arrière-plan. L'intention est un élément essentiel du pacte entre tous les protagonistes. Pourtant, si l'on insiste trop sur l'intention du prêtre, on tombe sur la difficulté qu'il n'est pas le véritable agent du sacrement, et on refuse alors que l'intention mauvaise puisse invalider un acte dont l'efficacité revient ultimement au Christ, à savoir le don de grâce ("Intentio non ordinat nisi operationem intendentis", Guillaume de Mélon, op. cit., q. 47, p. 421). On introduit des distinctions subtiles pour faire le partage entre "l'intention de l'acte" et "l'intention de la fin", "l'intention de la fin de son acte propre" (i.e. celle du prêtre) et "l'intention de la fin ultime" (la grâce) et pour articuler entre elles ces différentes intentions, qui naturellement doivent l'être.

Cette question de l'intention renvoie explicitement à celles de la promesse et du serment, ce qui en montre la portée institutionnelle, juridique. Lorsqu'on prononce un serment, ou des paroles de consentement au mariage, est-ce la prononciation des paroles ou l'intention profonde qui engage et crée l'obligation? Ces discussions des théologiens manifestent une tension entre le respect affirmé du rite, qui minimise l'intention individuelle de l'agent, et l'importance accordée à l'intention. Des "cas" nombreux et classiques sont pris pour discuter de telles questions. Ainsi, celui des enfants qui baptiseraient pour jouer (*pro ludo*) en respectant le

rite: réaliseraient-ils alors un baptême valide? Les exemples nombreux de tromperie dans les cérémonies de mariage montrent qu'il ne s'agissait pas seulement de discussions d'école ...

Dernier point à ce sujet, qui, cette fois, nous rapproche davantage des discussions menées par les anthropologues au sujet des rituels, rituels chamaniques notamment: quel rôle joue la croyance? Qui doit croire quoi? Pour Augustin, la réponse est claire: les paroles étant par nature transitoires, les paroles rituelles valent *non quia dicitur, sed quia creditur*.¹⁸ Mais les médiévaux ne peuvent se contenter de cette réponse du fait du caractère social et normé du rite. Là aussi on voit bien la tension: le *creditur* est crucial pour l'engagement des parties, mais le *dicitur* est essentiel puisque seule la parole dite est entendue par celui à qui elle s'adresse. Nous avons déjà parlé d'une formule prononcée par un prêtre ayant perdu sa raison: elle vaut néanmoins en vertu de l'*intentio ecclesiae*, ou encore parce que l'on considère que l'intention qu'il avait exprimée en entrant dans les ordres se maintient à l'état d'*intention habituelle*, comme une disposition permanente, même si elle n'est plus *intention actuelle*.¹⁹

J. Le Goff et J.-Cl. Schmitt ont bien montré le passage, au XIII^e siècle, d'une parole "verticale" à une parole "horizontale", passage que confirme parfaitement la lecture des théories sur l'intention dans le baptême et le serment: ils montrent en effet le mouvement d'une conception augustinienne où l'obligation de sincérité est envers Dieu, à une autre où elle est en outre à l'égard du prochain. L'acte linguistique devient acte en tant que tel, doté d'une intentionalité propre, illocutoire et pas seulement locutoire ou perlocutoire. Cette conception est remarquablement illustrée par l'introduction en tiers, dans la définition augustinienne du mensonge, entre 'la signification fautive des paroles' (*falsa vocis significatio*) et 'l'in-

¹⁸ Augustin, *In Iohannis evangelium*, LVXXX, 3 (CCL 36, p. 529): "Unde est haec tanta virtus aquae, ut corpus tingat et cor abluit, nisi faciente verbo? Non quia dicitur, sed quia creditur".

¹⁹ A la bipartition intention habituelle / intention actuelle, Duns Scot substituera une tripartition: pour lui, l'intention *habituelle* est celle que quelqu'un a à l'état d'*habitus*, qui se maintient par exemple quand il dort, mais qui est insuffisante pour qu'un acte soit déclaré volontaire; l'intention est par contre *virtuelle* lorsqu'elle est liée à l'intention première qui lui a donné naissance (exemple donné par G. Biel d'un prêtre qui aurait l'intention habituelle de baptiser, et qui administrerait le baptême en dormant; exemple donné par Scot d'un soldat qui se rend à la guerre avec l'intention de tuer, mais est pris d'un accès de folie et effectue ses actes dans un tel état: on le tient responsable puisqu'il était bien parti avec une telle intention, qui persiste à moins qu'il ne la démente explicitement); il faut au minimum une intention *virtuelle*, l'intention *actuelle* (intention effective et assumée de l'acte effectué) n'étant pas de ce fait indispensable. Duns Scot, *Opus oxoniense IV (Opera omnia t. VIII, éd. Wadding, Lyon 1639)*, d. 6, q. 6, p. 328-329; Id. *Reportata parisiensis IV (Opera omnia t. XI, éd. Wadding, Lyon 1639)*, d. 6, q. 6, p. 606; Gabriel Biel, *Collectorium circa quatuor libros Sententiarum IV* (éd. W. Werbek et U. Hofman, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1973-1992), d. 6, q. 1, not. 3, p. 226-227 et 234.

tention de tromper' (*intentio fallendi*), de "l'intention de dire le faux" (*intentio falsum enuntiandi*).²⁰ Elle est corrolaire d'une règle d'usage linguistique que l'on peut formuler comme "obligation d'utiliser ses paroles dans le sens que l'on sait qu'elles auront pour l'auditeur", aux implications religieuses – il en va de la validité du sacrement – autant que morales et juridiques.

11. Les variations

L'insistance sur le caractère codifié non seulement du signe lui-même, mais des modalités de son utilisation, est un trait notable de toutes les réflexions des théologiens. Ils étudient dans le détail tous les cas possibles de "variation": ainsi, les formules prononcées en différentes langues sont-elles équivalentes? peut-on librement utiliser un synonyme par exemple dire *in nomine genitoris* pour *in nomine patris*? comment peut-on expliquer que la formule du baptême ait varié au cours des temps (la présence du *ego* n'a pas toujours été requise) sans que varie l'unité du sacrement? Les cas de variations sont toujours considérés en tant qu'ils risquent de mettre en péril la relation du signifiant au signifié – par la modification du signifiant par exemple (cas des formules mal prononcées, déformées ou tronquées), ou par son association à un signifié "privé" qui ne correspond pas à celui qui avait été institué (cf. les rapprochements avec le mensonge), ce qui explique les typologies extrêmement précises auxquelles ces "fautes" donnent lieu. On voit s'affirmer toute la distance avec le couple "signifiant qui flotte" et "signifié qui flue" dont parle Lacan, puisqu'il s'agit ici d'éviter, de réduire l'écart ou la transgression, et non de lui donner place au coeur même de l'usage de la parole...²¹

Le rapport entre la norme et l'usage, entre le sens premier fixé par ins-

²⁰ Augustin parle parfois de *voluntas falsum enuntiandi* (cf. par exemple *De mendacio* IV, 4; CSEL 41, p. 418), mais envisage de fait essentiellement la *voluntas fallendi*. Par contre c'est bien comme "intention de dire le faux" que l'interprètent Alexandre de Halès (*Summa theologica* II/2, éd. Quaracchi, t. III, 1930, p. 402: "Secundum enim Augustinum requiruntur duo in mendacio simpliciter dicto: quod proferens dicat falsum et quod intendat dicere falsum. Ex qua dispositione est ut possit aliquis falli, ut sic sit falsitas ex parte intendit et ex parte signi"), Bonaventure (*In III Sententiarum, Opera omnia*, éd. Quaracchi t. III, 1887, d. 39, dub. 3, p. 855), puis Thomas d'Aquin (*Summa theologiae* II-II, q. 110, a. 1, resp.), qui distingue l'aspect matériel du mensonge (dire le faux), l'aspect formel (intention de dire le faux), l'aspect effectif (la volonté de tromper).

²¹ Lacan (1970: 68). On rappellera que Lacan retient du *De magistro* tous les passages où Augustin insiste sur le 'leurre' que représentent les signes dans leur prétention à montrer la vérité ("la vérité est au-dehors des signes, ailleurs"), en raison de l'erreur, de la méprise, du mensonge, du lapsus, des incompréhensions, bref tout ce qui se retrouve justifier ensuite cette fameuse "barre" posée pour séparer le signifiant et le signifié (cf. Lacan, *op. cit.*: chap. XX et XXI). Ce sont ces mêmes points que Lacan fera valoir contre le signe saussurien; voir Arrivé (1986) et (1994).

titution et les modifications qui s'introduisent lors de l'utilisation des signes est un problème particulièrement aigu dans le cadre de la théologie sacramentaire. L'opposition entre la conception défendue par les théologiens et celle de Roger Bacon également. Alors que les premiers s'efforcent de maintenir une vérité première du signe dans son rapport au signifié, immuable, insensible aux variations introduites lors de sa production ou de sa réception, Roger Bacon, au contraire, soutient que c'est l'utilisateur ou l'interprète qui définit et établit, "selon son bon plaisir", la relation au signifié. Mais pour lui aussi, cette liberté absolue de principe est posée comme "conseillée par la raison" (*libertas conciliata ratione*): de fait, elle se soumet tacitement à des mécanismes réglés, produisant des écarts dont la pertinence est assignable à un contexte et une situation donnée, écarts qui sont par conséquent repérables et interprétables par l'auditeur. Ainsi la communication est possible, l'homme n'a pas transgressé le motif premier pour lequel il avait reçu de Dieu le langage; et n'use pas de cette liberté "sémantique" pour tromper autrui. Ce qui est frappant, et contraste avec le caractère polyvalent parfois assigné au "symbole", c'est au contraire les contraintes qui pèsent sur le signe dans son association à un ou plusieurs signifiés. Même lorsqu'on pose le discours comme soumis au "bon plaisir du locuteur", et non réductible à un *placitum* assimilé à une norme collective, l'on finit par retomber sur ses pieds, et retrouver une certaine exigence d'univocité et de transparence. L'usage figuré est défini par rapport à l'usage propre, les énoncés figurés peuvent être rapportés à des énoncés corrects, le sens allégorique est calculé à partir du sens littéral. Il s'agit donc toujours finalement de fixer et de garantir le sens, et, ce qui est encore plus important dans le cas que nous avons étudié, d'en fixer et garantir l'efficacité, en réaffirmant sans cesse ce moment initial de l'institution. Toute la richesse sémiotique des analyses tient en la mesure dans laquelle, ce postulat étant posé, les théologiens cherchent ensuite à décrire l'utilisation des signes, fonction d'utilisateurs et de récepteurs ancrés dans le temps et l'espace, humains et donc faillibles, de décrire les modalités de l'écart, de forme ou de sens, et aussi, accessoirement, de départager ceux qui sont légitimes et acceptables, pour revenir au "bon sens".

Il resterait à prendre la mesure de cette polarisation sur le *signe*. Voir si l'effort pour définir le sens n'est pas celui qui est requis pour le bon fonctionnement d'une société normée et réglée, comme l'est la société chrétienne médiévale. Le "Docteur", théologien, juriste, mais aussi simplement "Maître", dit la loi, dit la règle, dit le vrai, et, pour le texte, dit le sens, comme l'explique bien Pierre Legendre.²² Dit le sens qui est le "bon sens", dans le cas des textes, religieux ou philosophiques, même s'il doit pour cela le mettre d'abord en doute par l'énumération d'interprétations

²² Legendre (1974).

alternatives, pour ainsi s'affirmer comme celui qui offrira aux auditeurs sa "détermination" magistrale. Dit le sens lorsque les autorités semblent contradictoires, assignant ces divergences apparentes à des contextes particuliers, pour retrouver la vérité d'un enseignement incontestable et unique, correspondant à l'authentique "intention" du locuteur. Dit le sens, en cas de litige ou de menace pour la société, dans les procès de tous ordres le sens déviant derrière des formulations en apparence acceptables, ou inversement le sens correct derrière des formulations équivoques, imprécises ou contestables: ainsi, Bérenger fut sommé de prononcer sa profession de foi dans le sens dans lequel elle avait été entendue, alors qu'il montrait le caractère auto-contradictoire de sa lettre... Des notions sont introduites pour penser un au-delà du sens produit conventionnellement par les paroles (*sensus quem faciunt verba, superficialis verborum, virtus sermonis*), comme celle de *causa dicendi* (la raison pour laquelle les paroles ont été utilisées) ou d'*intentio (mens) proferentis* (l'intention du locuteur), permettant de condamner des paroles à la lettre admissible, ou d'en justifier d'autres à la lettre difficilement acceptable ou susceptible d'interprétations multiples, attitude qui toujours suppose l'existence d'un interprète "autorisé"²³ – il est intéressant de se rappeler que l'opposition entre *virtus sermonis* et *intentio proferentis* se rencontre aussi bien en logique, en grammaire, qu'en théologie, et se voit utilisée dans le contexte de condamnations doctrinales.

12. L'efficacité

Ce caractère normé, réglé, défini, du signe, qu'accentuent encore les classifications des signes au sein desquelles le signe sacramentel se voit assigner sa place en propre, est d'autant plus nécessaire qu'il n'est pas envisagé seulement dans sa dimension *signifiante*, mais en outre dans sa dimension *efficace*: il ne fait pas que signifier ce qu'il signifie, il le fait, il l'effectue. Toutes les questions portant sur les différents éléments constitutifs du signe se voient ainsi redoublées à ce second plan de l'efficacité: efficace par qui, pour qui, de quoi, comment, et à quelles conditions? Si l'on se situe dans la perspective d'une histoire de la sémiotique, c'est la prise en compte de ce double plan, de la signification et de l'efficacité, au sein d'une même théorie du *signe*, avec pour résultat l'élaboration progressive de cette notion de *signe efficace*, qui constitue le grand apport des analyses du signe réalisées par les théologiens médiévaux dans le cadre de la théologie sacramentaire.

A partir de réflexions sur la notion de *signe*, en deux siècles d'intenses discussions sur le signe sacramentel et sur les deux fonctions qu'il ras-

semble, une fonction cognitive et une fonction opérative, de questionnements multiples sur les relations entre signe et cause (est-il signe *et* cause, cause parce que signe, etc.), les théologiens médiévaux ont forgé cette notion remarquable de *signe efficace*, que Duns Scot appliquera non seulement au signe sacramentel mais aussi au toucher de mains ou au baiser de paix. Scot cherche à dépasser l'alternative dans laquelle se trouvaient ses prédécesseurs, en proposant une théorie du signe efficace qui intègre trois éléments: le signe sacramentel est *signe*, il est *cause*, son efficacité dépend d'un *pacte*. Il définit le signe efficace par un certain nombre de traits:²⁴ (1) c'est un signe *sensible*, ce qui le rend adéquat au mode humain de connaissance; (2) c'est un signe qui est à la fois *spéculatif*, puisqu'il permet la formation d'un concept correspondant à la chose qu'il signifie, et "quasi *pratique*", puisqu'il signifie que son signifié est ou sera – on voit que Scot associe ici les deux fonctions assignées au signe sacramentel: sa dimension cognitive (il donne à connaître ce qu'il signifie); (3) c'est un signe *certain*: le rapport du signe au signifié n'est en effet ni douteux ni équivoque, car, dit Scot, l'homme ne chercherait pas à recevoir le sacrement s'il n'était pas certain de la production du signifié; (4) cette certitude n'est pas absolue, mais se manifeste dans la plupart des cas (*ut in pluribus*): l'effet causé est certain quant à ses conditions de réalisation, mais pas absolument en raison de ses conditions de réception, puisqu'il importe que le récipiendaire du sacrement soit correctement disposé et préparé à sa réception; (5) le signe précède naturellement son signifié. C'est un trait qu'Austin a donné pour les énoncés performatifs. Contrairement au signe spéculatif (ou aux énoncés constatifs) où le signifié précède le signe, le signe efficace précède son signifié au sens où il doit être produit pour que ce signifié se produise. (6) C'est un signe *institué*, aucun signe sensible ne pouvant permettre la confération de la grâce.

Duns Scot, dans un premier temps, avait expliqué que la signification et l'efficacité dépendaient du même acte originel d'imposition du signe: dans le temps même où Dieu a instauré le sacrement, il s'est engagé à l'assister de sorte qu'il produise la grâce, dès qu'il était correctement utilisé dans le rituel voulu. Dans un second temps, il va préciser davantage les relations entre signification et efficacité. Le fait de renvoyer à son signifié en tant que signe certain (3), à un signifié qui se produira (5), dépend de l'institution (6). Mais il ajoute un élément important: le caractère de *certitude* ne peut être conféré au signe que par celui qui est garant de son efficacité, par celui qui s'est engagé à ce que l'utilisation du signe s'accompagne de la production du signifié, la grâce. Scot prend l'exemple d'un signe dit "usuel", tel le baiser de paix. N'importe que "législateur" peut décider d'instaurer un signe comme le baiser de paix pour qu'il signifie de manière *pratique* son signifié, la paix, et dé-

²³ Voir les travaux rassemblés dans le volume édité par Legendre (1998).

²⁴ Duns Scot, *Opus Oxoniense IV* (éd. cit.), dist. 1, q. 3, p. 69-70.

clarer que quiconque donnera un baiser de paix s'engagera à faire la paix. Mais ce législateur n'a pas le pouvoir de faire que ce signe pratique soit un signe *certain*, c'est-à-dire que à chaque fois qu'un baiser est donné, alors cela a pour résultat qu'il en résulte un état de paix. En effet quelqu'un pourrait très bien faire un tel baiser sans avoir l'intention associée au signe, ni l'autorité quant à la réalisation de l'effet signifié. Le baiser de paix n'est pas un signe *pratique certain* puisqu'il ne s'accompagne pas nécessairement de la production de l'effet qu'il signifie. Le caractère de certitude ne peut être donné que par celui qui a le pouvoir de causer le signifié du signe, à savoir dans le cas des sacrements, Dieu. L'efficacité du signe sacramentel vient donc de l'institution, qui se module en deux actes distincts: d'une part la mise en relation d'un signe avec un signifié pratique particulier, d'autre part la décision volontaire de causer le signifié du signe, lorsque celui-ci est exhibé. Un signe efficace est un signe qui a été imposé dans un rapport certain, c'est-à-dire non équivoque, à un signifié, mais qui en outre l'a été de telle sorte que celui qui l'a fait s'est engagé à coopérer au signe, c'est-à-dire à faire que le signifié du signe se manifeste dès que le signe est correctement utilisé.

Catégorie éminemment médiévale, la notion de *signe efficace* assigne au sujet agissant, à la fois médiateur et agent libre, une place bien circonscrite dans un acte rituel dont l'effet ne dépend que partiellement de lui. Sujet à la fois dépossédé de son principe d'activité – puisqu'il n'est ni celui qui établit le signifié du signe, ni l'agent ultime de son effet, sujet pourtant puisqu'il se voit définir un rôle précis qui lui assigne l'obligation d'effectuer un acte volontaire, et donc intentionnel, et de n'être pas un simple relais amorphe ou passif d'une force venue d'ailleurs. "Signe qui fait ce qu'il signifie", le sacrement pose, en tant que signe, que quelqu'un l'utilise, utilise *ce signe*, qu'il accomplisse ainsi par son intermédiaire sa double fonction de connaissance et d'efficace, et que quelqu'un le reçoive. Que ce signe ait été institué, qu'il soit reconnu comme tel par l'utilisateur, le récepteur, les membres de la communauté. Qu'en tant qu'efficace il existe un garant de son efficacité et des conditions pour qu'elle se réalise. Le *signe efficace* pose tous ces éléments à la fois: conditions d'institution originelle, conditions de réalisation et d'actualisation, sujet devenant acteur par l'utilisation d'un signe qu'il n'a pas produit, qu'il n'a pas même "promulgué", et qui pourtant ne peut réaliser son effet que dans cette prise en charge singulière, à la fois unique et infiniment réitérable, puisque ce n'est que lorsque "le sacrement accède à l'élément que se produit le sacrement".

13. Conclusion

Nous avons vu la richesse de la conception médiévale du signe, telle qu'elle s'élabore dans les traités de théologie sacramentelle. Signe, institué et naturel, aux signifiés multiples et hiérarchisés, inscrit dans un pacte, signe signifiant et efficace, élément d'un rituel, où chaque protagonis-

te a une place définie, etc. Tous ces éléments, nous l'avons dit et répété sont portés par la notion de *signe*, empruntée à Augustin, mais augmentée de ce trait d'efficacité, sur lequel nous avons insisté, et qui se manifeste de manière particulièrement originale dans les discussions sur les formules sacramentelles comme énoncés "opératifs" ou performatifs.

L. Chauvet, dans son ouvrage *Symbole et sacrement*, critique vivement la théorie médiévale du sacrement comme *signe* pour défendre une conception du sacrement comme *symbole*, se plaçant dans le "registre symbolique de l'avènement des sujets". La critique principale, qui s'adresse essentiellement à Thomas d'Aquin, et à sa conception de la causalité physique des sacrements, est que, précisément, dans la conception médiévale, la grâce que le sacrement signifie et opère est toujours conçue comme "déjà là" en tant que signifié du signe, alors que pour lui le sacrement devrait être pensé comme symbole, parce qu'il implique la participation active du sujet qui se réalise en tant que sujet croyant, en s'appropriant activement ce qui est déjà là (comme le sujet devient tel dans son rapport à la langue, déjà là en tant qu'ensemble de signifiants, mais qu'il doit redéfinir sans cesse, pour lui). L'auteur fait le même reproche à la conception médiévale de l'exégèse, où les sens, quoique multiples, sont posés comme contenus dans le texte lui-même et devant être dévoilés par des personnes autorisées, non par chacun comme sujet. S'il est vrai que la conception médiévale du signe est à l'opposé de celle d'un "signifiant qui flotte et d'un signifié qui flue", et refuserait, contrairement à Lacan, la "barre" entre Signifiant et Signifié pour se garder précisément des "glissements" de signifiés, nous avons vu que les choses étaient plus complexes, puisque les écarts étaient envisagés, quoique pour en prévoir les remèdes, et que par ailleurs l'importance accordée à l'*intention*, non seulement par les tenants de la causalité-pacte, mais aussi par les tenants de la causalité physique, interdisait de penser l'efficacité du sacrement en termes purement mécaniques, comme relation entre le sacrement comme cause et son effet, indépendamment des acteurs du rituel.

Maintenant, même si les médiévaux parlent de signe efficace, il resterait néanmoins à discuter la notion d'*efficacité symbolique*, que Lévi-Strauss a introduite pour décrire les rites chamaniques, et qui a été reprise, notamment en anthropologie religieuse, pour décrire le fonctionnement des signes sacramentels²⁵ ou par les historiens médiévistes, pour rendre compte des éléments

²⁵ Lévi-Strauss (1949) et (1950), Isambert (1979), Descombes (1995), Godelier (1996: introduction). Il est intéressant de voir aussi Bourdieu (1982: 103-119), qui, s'intéressant aux formules liturgiques et à l'efficacité des rituels de parole dans son chapitre "Langage et pouvoir symbolique", critique "l'erreur d'Austin ou d'Habermas, qui croient découvrir dans le discours même... le principe de l'efficacité de la parole", pour défendre une conception de l'efficacité des paroles exclusivement dépendante "de la position sociale du locuteur qui commande l'accès qu'il peut avoir à la langue de l'institution, à la parole officielle, orthodoxe, légitime". Les discussions modernes sur les actes de langage portent précisément sur la question de déterminer le poids des différents paramètres, intrinsèques (les propriétés linguistiques des énoncés) et extrinsèques qui jouent dans leur efficacité, comme c'est le cas dans les discussions médiévales sur les formules sacramentelles ou magiques, les incantations, etc.

- LACAN, J.
 1970 "Radiophonie", *Scilicet*: 55-99.
 1975 *Séminaire I, Les écrits techniques de Freud: 1953-54*, Paris: Seuil.
- LEGENDRE, P.
 1974 *L'amour du censeur. Essai sur l'ordre dogmatique*, Paris: Seuil.
 1998 (éd) *Du pouvoir de diviser les mots et les choses*, Bruxelles: Emile Van Balberghe.
- LE GOFF, J.
 1977 "Le rituel symbolique de la vassalité", in Id., *Pour un autre Moyen Age*, Paris: Gallimard: 349-420.
- LÉVI-STRAUSS, C.
 1949 "L'efficacité symbolique", *Revue de l'histoire des religions*, 135/1: 5-27 (repris dans *Anthropologie structurale*, t. I, c. X, Paris: Plon, 1958, 1974²).
 1950 "Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss", in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris: PUF: IX-LII.
- MAIERÜ, A.
 1981 "Signum' dans la culture médiévale", in W. Kluxen éd., *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter* (Miscellanea Mediaevalia 13): 51-72.
 1999 "Signum negli scritti filosofici e teologici fra XIII e XIV secolo", in M.L. Bianchi éd., *Signum* (IX Colloquio Internazionale, Roma, 8-10 gennaio 1998): 119-141.
- MARMO, C.
 1997a "Scienze di segni: aspetti semantici delle teorie grammaticali e logiche", in L. Bianchi éd., *La filosofia nelle università, sec. XIII-XIV*, Firenze: La nuova Italia, 1997: 63-103.
 1997b "Sign conceptions in medicine in the Latin Middle Ages", in R. Posner et al. éd., *Semiotik*, Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1997: 1094-1099.
 2005 "Il 'simbolismo' altomedievale: tra controversie eucaristiche e conflitti di potere", in *Comunicare e significare nell'alto Medioevo*, Atti della LII Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 16-20 aprile 2004, Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo: 765-819.
- PASTOUREAU, M.
 2004 *Une histoire symbolique du Moyen Age occidental*, Paris: Seuil.
- ROSIER-CATACH, I.
 2004 *La parole efficace, signe, rituel, sacré*, Paris: Seuil.
- SCHMITT, J.-C.
 1990 *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris: Gallimard.

intervenants dans les rituels.²⁶ Ce qui est particulier à ce mode d'efficacité, selon Lévi-Strauss, c'est que le chamane, parce qu'il ne peut pas agir directement (par exemple pour aider une femme à accoucher), agit indirectement par l'intermédiaire d'un substitut (ici il raconte une histoire où il entre dans le vagin de la femme à l'aide d'une armée de petits soldats qui vont libérer l'esprit qui était retenu et permettre l'accouchement). Comme le reprendra Lacan, c'est ce caractère "tiers" de la relation symbolique qui la distingue de la relation "duale" imaginaire. Pourquoi parlerait-on d'efficacité symbolique pour le sacrement tel qu'il est pensé par les médiévaux? Il n'y a pas de mécanisme de "transfert sur un autre registre", qui fait que Dieu, l'Église, ou le prêtre, doit se servir de ce "symbole" parce qu'ils ne peuvent produire directement la grâce. Il n'est pas nécessaire, comme dans la cure chamanique, d'éviter une relation directe et impossible au signifié qu'on veut produire, de la contourner, de la transcender, puisqu'au contraire le signifiant sacramentel est dans une relation multiple au signifié qu'il est fait pour produire, mais qu'il doit aussi faire connaître: relation icônique, indicielle et conventionnelle. Le sacrement (mais c'est vrai du baiser de paix ou d'autres signes) n'est pas un substitut, il ne tient pas lieu d'autre chose, même s'il renvoie à autre chose. Le sacrement est une médiation, comme le prêtre, entre l'agent et l'effet (ou le récepteur de l'effet), mais une médiation qui est une cause parmi d'autres, qui a été voulue, et qui aurait pu ne pas être puisque "Dieu aurait pu se passer des sacrements" ("Non enim alligavit Deus sacramentis potentiam suam et quamvis per sacramenta salutem dare decreverit, potes tamen et dat sine eis salutem", *Summa sententiarum* V, c. 7, PL 176, col. 133D). Cette médiation a été instaurée, et définit de ce fait la place des sujets (acteur ou récipiendaire). Si l'on retrouve bien les trois éléments postulés par Lévi-Strauss comme constitutifs de l'efficacité symbolique, la croyance de l'agent, la croyance du récepteur, le consensus, nous avons vu que ceux-ci, dans nos textes, ne sont que trois parmi d'autres qui sont posés comme nécessaires à l'efficacité, ils ne sont pas spécifique d'un *symbolisme* en ce sens qu'ils interviennent également dans toute utilisation normale des signes. L'efficacité de ces paroles, ou de ces gestes, leur revient donc en tant que *signes* et l'on pourrait tout aussi bien parler d'efficacité *sémiotique*, comme le veut Umberto Eco, puisque c'est bien de l'efficacité d'un signe qu'il s'agit, un signe dont le propre est d'être efficace ou dans les termes de l'époque "opératif", et dans le cas considéré efficace de ce qu'il signifie, mais qui pour l'être doit répondre à des conditions rituelles très précises, conditions d'instauration et conditions d'utilisation.

²⁶ Voir Schmitt (1990), en particulier le chap. IX "L'efficacité symbolique", p. 320: "Dans la société médiévale, de très nombreux gestes sont censés transformer la matière ou les êtres non par l'effet d'une technique, mais par une puissance intrinsèque recelant, relayant, provoquant l'action de forces invisibles. C'est ce que je nomme, au sens le plus fort du terme, l'*efficacité symbolique*" (la question pour les gestes, comme pour les paroles, étant de savoir s'ils sont signes ou cause efficiente, même partielle, de l'acte, comme le baiser dans les cérémonies d'adoubement, ou l'attouchement des mains dans la cérémonie de mariage – reste à comprendre si c'est l'efficacité qui est "symbolique", ou si c'est parce qu'on considère les gestes ou actes comme "symboliques" [cf. p. 27] que l'on parle d'efficacité symbolique).

Références

Sources primaires

- ALEXANDRE DE HALÈS
– *Summa theologiae* II/2, éd. Quaracchi, t. III, 1930.
- AUGUSTIN
– *De Doctrina Christiana*, CCL 32.
– *De mendacio*, CSEL 41.
– *In Iohannis evangelium*, CCL 36.
- BONAVENTURE
– *In III Sententiarum, Opera omnia*, éd. Quaracchi, t. III, 1887.
– *Itinerarium mentis in Deum*, éd. Quarrachi, 1891.
- DUNS SCOT
– *Opus oxoniense* IV, in *Opera omnia* t. VIII, éd. Wadding, Lyon, 1639.
– *Reportata parisiensia* IV, in *Opera omnia* t. XI, éd. Wadding, Lyon, 1639.
- GABRIEL BIEL
– *Collectorium circa quattuor libros Sententiarum* IV, éd. W. Werbek et U. Hofman, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1973-1992.
- GUILLAUME D'AUVERGNE
– *De legibus*, éd. Paris 1674.
- GUILLAUME DE MÉLITON
– *Quaestiones de sacramentis*, éd. G. Gal, Quaracchi, 1961.
- PIERRE LOMBARD
– *Sententiae in IV libris distinctae*, Roma, 1981.
- RICHARD FISHACRE
– *In IV Sententiarum*, édition à paraître par J. Goering.
Summa sententiarum, PL 176.
- THOMAS D'AQUIN
– *In IV Sententiarum*, éd. Parme, 1858.
– *Summa theologiae*, Ottawa, 1941.

Sources secondaires

- ARRIVÉ, M.
1986 *Linguistique et psychanalyse*, Paris: Klincksieck.
1994 *Langage et psychanalyse, linguistique et inconscient*, Paris: Puf.
- BOURDIEU, P.
1982 *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Paris: Fayard.
- CHAUVET, L.
1987 *Symbole et sacrement; une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Paris: Cerf.
- CHYDENIUS, J.
1960 *The Theory of Medieval Symbolism*, Helsingford (traduction française dans *Poétique, revue de théorie et d'analyse littéraire* 33, 1975: 322-341).
- DESCOMBES, V.
1995 *La denrée mentale*, Paris: Minuit.
- ECO, U.
1984 *Sémiotique et philosophie du langage*, Paris: PUF (traduction française de: *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Turin: Einaudi).
1995 "Sul simbolo", in *Simbolo* 1, éd. S. Briosi, n° thématique de *L'immagine riflessa*, IV/1: 35-53.
- GODELIER, M.
1996 *L'énigme du don*, Paris: Flammarion.
- ISAMBERT, F.
1979 *Rite et efficacité symbolique. Essai d'anthropologie sociologique*, Paris: Cerf.